



НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія “Філософія”

Випуск 11

Острог – 2012

УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)
Н 34

*Фахове видання з філософських наук,
затверджено Постановою президії ВАК України
від 15. 12. 2004 р. № 3-05 / 11 (перелік № 15, оновлений 2. 04. 2009 р.)*

*Друкується за рішенням вченої ради
Національного університету “Острозька академія”
(протокол № 2 від 27 вересня 2012 р.)*

Редакційна колегія:

Крالیук П. М., доктор філософських наук, професор, проректор з навчальної та наукової роботи Національного університету “Острозька академія” (*відповідальний редактор*);

Лубська М. В., доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”;

Наконечна О. П., доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету “Острозька академія”;

Жуковський В. М., доктор педагогічних наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”;

Пасічник І. Д., доктор психологічних наук, професор, ректор Національного університету “Острозька академія”;

Петрушенко В. Л., доктор філософських наук, професор кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету “Острозька академія”;

Малахов В. А., доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету “Острозька академія”;

Зайцев М. О., доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології і філософії Національного університету “Острозька академія”.

Н 34

Наукові записки. Серія “Філософія”. – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”. – Вип. 11. – 2012. – 452 с.

У збірнику осмислюються актуальні філософські проблеми. Аналізуються історико-філософські, культурно-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можуть використовуватися для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

ISBN 966-7631-79-6

© Видавництво Національного університету
“Острозька академія”, 2012

УДК 124.5 + 130.2 + 141.319.8

Ігор Сухина

ПРО РЕЛІГІЙНІ ЗАСАДИ КУЛЬТУРИ: АКСІОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

У статті на основі філософського аналізу й концептуалізації цінності як головного атрибуту людського буття представлена аксіологічна інтерпретація культури й розглянуті її релігійні засади.

Ключові слова: аксіологія, цінність, смисл, людина, свідомість, людське буття, життєдіяльність, світогляд, творчість, духовність, духовна культура, культура, релігія.

I. Suhina. About the religious bases of culture: axiological interpretation

In article on the basis of the philosophical analysis of value as main attribute of human being is presented axiological interpretation of culture and its religious bases are considered.

Keywords: axiology, value, sense, man, consciousness, human being, vital-activity, world-outlook, creativity, spirituality, spiritual culture, culture, religion.

И. Сухина. О религиозных основаниях культуры: аксиологическая интерпретация

В статье на основе философского анализа и концептуализации ценности как главного атрибута человеческого бытия представлена аксиологическая интерпретация культуры и рассмотрены ее религиозные основания.

Ключевые слова: аксиология, ценность, смысл, человек, сознание, человеческое бытие, жизнедеятельность, мировоззрение, творчество, духовность, духовная культура, культура, религия.

"Вся культура – із храму" (Д. Фрезер)

Актуальність. Буття людини (як суб'єкта свідомості) завжди пов'язане з цінностями, які відображають актуальні смисли її життя й діяльності, її смислопокладаюче відношення до дійсності.

ті, котре у найбільш значимих своїх смисложиттєвих проявах постає як духовність, а в сукупності своїх конструктивно-творчих об'єктивацій являє собою культуру. Тому аксіологічний (від грец. *аксія* – цінність) аналіз та інтерпретація культури як “людського світу цінностей” є адекватним прикладом її філософського осмислення, яке розкриває антропологічну сутність, гуманістичний сенс і призначення культури. При цьому особливе значення має аксіологічна інтерпретація релігії як тієї форми духовної культури, в якій відбувається актуалізація вищих, таких, що мають безумовне смисложиттєве значення, цінностей. Саме аксіологічний аналіз культури дозволяє розкрити культуротворчу роль релігії як способу формування базових культурних цінностей.

Розробкою аксіології як філософської теорії цінностей займалися такі визначні західноєвропейські філософи, як: Г. Лотце, Г. Ріккерт, В. Віндельбанд, М. Шелер, Г. Мюнстерберг, Н. Гартман та ін., з працями яких пов'язане формування аксіології як напрямку сучасної філософії. Також великий внесок у філософську доктрину цінностей зробила російська релігійна філософія другої половини XIX – першої половини XX ст. (В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Франк, П. Флоренський, М. Лосський, І. Ільїн і ін.), з якою пов'язане метафізичне трактування цінностей як вищих смисложиттєвих орієнтирів людського буття.

Серед сучасних українських філософів, які досліджують цінності, слід відзначити С. Кримського та М. Поповича, а серед російських – В. Ільїна, Д. Леонтьєва, Л. Столовича. У контексті проблем філософії культури тема цінностей представлена в працях українського філософа Ф. Лазарева й російських філософів М. Кагана й Г. Вишлецова. У контексті проблем філософії релігії тема цінностей представлена в роботах сучасного румуно-американського культуролога й релігієзнавця М. Еліаде. Разом з тим існує необхідність подальшої розробки аксіології і застосування її як провідного філософського підходу до гуманітарних галузей знання, насамперед, до наук про культуру. Аксіологія розглядається автором статті як вчення про ціннісні детермінанти свідомо-мотивованої людської поведінки та діяльності.

Мета статті – аналіз цінності як головного атрибуту людського буття, його сутності та аксіологічна інтерпретація культури й релігії.

Виклад основного матеріалу. Усі спроби осягнення сутності людини (і людського) показують, що вона живе й діє, зміню-

ючись як суб’єкт і результат своєї діяльності, в антропогенному світі культури. Культура являє собою фундаментальну категорію, яка лежить в основі розуміння людини, її сутності, її ставлення до дійсності, її буття у світі. Категорію культури можна вважати антропологічною універсалією, оскільки при всьому розмаїтті просторово-часових проявів культури, її суть, специфіка й зміст саме як антропологічного феномена залишаються тотожними собі. За твердженням Ф. Лазарева, “розгадка сутності людини лежить у сфері культурної реальності” [9, с. 36].

Будучи сукупним вираженням надінстинктивної, свідомо-мотивованої життєдіяльності людини в усій різноманітності її конструктивних, творчих проявів, культура є надзвичайно складним утворенням. Із (морфологічної) позиції своєї структурної організації вона постає системою систем або підсистем, які відповідним чином формують культурно-орієнтовану людську поведінку та діяльність.

При всій своїй розмаїтості історичні культури мають багато спільного. У всіх культурах відтворюється приблизно однакова загальна структура культурної життєдіяльності людини. Усі культури мають систему цінностей, норми, ідеали, мову, символіку, традиції, міфи, релігійні вірування й культи, мораль, етикет, філософські уявлення, мистецтво, комплекс знань, систему виховання, техніко-технологічні засоби праці, форми господарсько-економічної діяльності тощо. Хоча в історичних умовах людського буття ці його культурні ознаки проявляються по-різному, можна говорити про деяку універсальну структуру культури. Так, німецький філософ В. Дільтей використовував поняття “система культури” як вказівку на те, що культура є цілісним утворенням, яке має свою організаційну структуру, власну логіку існування, розвитку й функціонування.

Структурно (у загальному морфологічному плані) культура включає три головні підсистеми, які є найбільш важливими сферами й напрямками культурної життєдіяльності людини – духовну, матеріальну й соціальну або соціетальну, тобто орієнтовану на соціум, на інтерсуб’єктивну систему суспільних зв’язків і відносин. У своєму взаємозв’язку вони утворюють єдине функціональне ціле – “систему культури”.

Розуміючи культуру як мотивовану свідомість, тобто узгоджену зі змістом конструктивно-творчу діяльність людини, яка у феноменологічному плані є опредмечуванням ментального (від

англ. *mental* – духовний, психічний, розумовий) змісту людської свідомості, її інтенціональної (від лат. *intentio* – прагнення, намір) активності, слід визнати пріоритет духовної підсистеми в “системі культури”.

Людська діяльність, яка творить і відтворює культуру, – це є, насамперед, ментальна активність свідомості, яка ініціює всі людські творіння, що становлять артефакти (від лат. *artefactum* – штучно створений) культури. Як суб’єкт свідомості й самосвідомості (як *Homo Sapiens*), людина занурена в ментальний світ/сферу смислів, і всі, узгоджені зі свідомістю, властиво людські акти її поведінки й діяльності зв’язані зі смыслом, мають “семантичний” (М. Бреаль) вимір, якщо розуміти під семантикою (від грец. *semantikos* – означаючий) теорію смыслу, яка вказує на дійсну смыслову сферу людського буття як на свій предмет. Особливістю людського буття є властивий йому ментальний або семантичний вимір, що й знаходить своє відображення в артефактах культури, які, маючи ознаки просторової тілесності (форму, масу, розміри й т. д.), містять у собі ментальний зміст, пов’язаний з тим, що людина опредмечує в них інтенції своєї свідомості; артефакти є носіями антропоморфних, тобто пов’язаних із людиною і її буттям, смислів або значень, що й засвідчує їх саме як явища культури.

Смыслоутворююча активність, властива людській свідомості як такій (або трансцендентальній свідомості), характеризує ексклюзивну специфіку людського буття. Відповідно до слів австрійського філософа й психолога В. Франкла “людина як така домагається того, щоб знайти у своєму житті смысл і здійснити його” [14, с. 27]. Це іманентне свідомості й буттю людини “прагнення до смыслу” (В. Франкл) у граничному своєму вираженні виступає у вигляді смысложиттєвої потреби, яка проявляється на всіх рівнях людських потреб, пронизує всю їх ієрархію й відповідним (узгодженим зі смыслом) чином їх формує.

При цьому рафінована ясність смислів або значень, якими людина керується у своїй життєдіяльності, постає у вигляді цінностей. Цінності акцентують людсько-значимий смысл, надають йому антропоморфну (від грец. *anthropos* – людина й *morphe* – форма) верифікацію, якщо розуміти під антропоморфізмом інтенціональну проекцію змісту людської свідомості на існуючу дійсність, її, так би мовити, “олюднення”. На думку американського антрополога Р. Крейпо, “антропоморфізм використовує людські якості для пояснення суцього, інтерпретуючи або діючи стосовно нього,

начебто це сфера людського” [7, с. 323]. Людська свідомість є антропоморфною за своїм змістом і функціями, оскільки здійснює ідентифікацію дійсності згідно з потребами й інтересами свого суб’єкта. І цінність – це смисл, що виражає антропоморфне значення і, як такий, є надбанням людської свідомості; по суті, у свідомості немає нічого, крім антропоморфних смислів реальних, уявних або ілюзорних предметів, тобто цінностей. Тим самим дійсність уявляється людиною як різноманіття цінностей, і в цій ціннісній ідентифікації дійсності людська свідомість розкриває свій креативний (від лат. creatio – творення) потенціал як антропоморфне буття особливого – смислопокладаючого роду, а не просто лише як відображення суцього.

Актуалізація цінностей, здійснювана в процесі інтенціональної смислопокладаючої активності людської свідомості як такої, трансформує сприйняття дійсності в апперцепції (від лат. ad – до, і perceptio – сприйняття), тобто усвідомлені сприйняття й уявлення, що лежать в основі всіх видів свідомо-мотивованої людської поведінки та діяльності. Людські уявлення про дійсність є не що інше, як ціннісні уявлення світоглядного характеру про священне і профанне, про добро й зло, про належне й неналежне, про дозволене й недозволене, про красиве й потворне, про корисне й шкідливе, про справедливе й несправедливе, про щастя й нещастя тощо.

Цінності являють собою таку смислову визначеність свідомості, яка, задаючи предметну – інтенціональну активність її актам, безпосередньо в них втілюється. *Цінності можна визначити як антропоморфні смисли або значення, що виступають ініціюючим і керівним началом усіх форм ментальної активності людської свідомості й детермінованих нею форм, видів і проявів свідомо-мотивованої людської поведінки й діяльності.* Відповідно до слів Г. Ріккерта, “для людини тільки дійсне завжди залишається незрозумілим. Розуміти можна тільки “смисл” або “значення” речей, а смисл і значення чого б то не було існує тільки стосовно цінності. У всіх відношеннях вільне від цінностей буття разом з тим позбавлене сенсу й значення... Істина за своєю сутністю є цінністю” [12, с. 229].

У свою чергу російський філософ і культуролог М. Каган відзначає: “Філософське розуміння цінності, на відміну від загальножиттєвого, трактує її не як якийсь предмет, а як значення предмету для людини як суб’єкта. Система таких значень і стає необхідною йому культурною силою, яка діалектично взаємопов’язана й вза-

сморді з його потребами в предметах, що творяться ним, і в знаннях, що цьому служать” [5, с. 145].

У граничному вираженні цінності мають смисложиттєвий характер і можуть проявлятися у вигляді відповіді на основоположене для кожного свідомого індивіда питання: “для” (або “в ім’я чого”) живе й діє людина?”. Цінності визначають собою все, що має значення для людини, все, що вона шукає й відкриває в світі й у самій собі, всі її прагнення, всі її цілі. Цінності виступають тим універсальним смисловим форматом людського життя, у якому воно усвідомлюється, рефлексивно осмислюється, екзистенціально переживається, стає дієвим, нарешті. Кожний людський індивід, соціальна група, спільність, суспільство в цілому здійснюють свою життєдіяльність у певній системі цінностей, яка репрезентує людині дійсність відповідно до її потреб і, особливо, відповідно до потреби у смисложиттєвій визначеності її буття, яка генералізує свідому мотивацію людської діяльності.

Розуміння цінності, яке характеризує її з позиції інтенціональної смислопокладаючої активності людської свідомості як такої (трансцендентальної свідомості або трансцендентальної суб’єктивності), можна номінувати “феноменологічним”, а, з огляду на ціннісну детермінацію людського життя й діяльності, також і “суб’єктивним”. Феноменологічне розуміння цінності вказує на те, що цінність є основоположною інстанцією людського буття, його головним атрибутом. Людина завжди така, які її цінності, і ціннісне відношення до дійсності є справді людським способом життєдіяльності.

“Семантичний вимір” людського буття, який має ціннісно-світоглядний (або смисложиттєвий) характер і є автентичним самій сутності людини як суб’єкта свідомості, у своєму адекватному вигляді і стані розгортається саме у сфері духовного життя. У цій сфері актуалізуються мотивуючі індивідуальну і суспільну свідомість людей культурні цінності та ідеї, що їх відображають, втілення яких у конструктивну діяльність людини створює і розвиває антропогенний світ культури. Цю сферу духовного життя людини, яка ініціює і стверджує базові цінності культури, слід вважати духовною культурою, щодо якої можна використовувати термін “культурна свідомість”.

При тому, що матеріальна культура має певну специфіку, вона значною мірою є породженням духовної культури, в усякому разі, ініційована нею, проявляючись у соціальній сфері людської жит-

тедіяльності через техніку, технологію, господарсько-економічні організації тощо. Непроникних кордонів між духовною, матеріальною і соціетальною підсистемами культури немає, усі вони утворюють її структурно-функціональну цілісність. Так, у своєму внутрішньому, інтерналістському вимірі (ментальній модальності) культура, як актуальна для людського співтовариства система цінностей або “аксіосфера” (М. Каган), в цілому духовна. У своєму зовнішньому, екстерналістському прояві і стані (матеріальній модальності) культура “матеріалізована” в артефактах, а також предметно проявляється в інтерсуб’єктивній системі суспільних взаємодій, у діяльності соціальних інститутів. При цьому духовна культура, виступаючи як універсальна культурна свідомість, визначає “систему культури” як світ людського буття. Духовна культура засвідчує собою пов’язаний з цінностями культурний зміст індивідуального і суспільного рівнів людської свідомості.

Духовне життя, проявляючи вищі – духовні потреби людини, узагальнено виражається в способах духовного освоєння світу, які, будучи головними напрямками розвитку духовної культури, являють собою основні її структурні формації: міфологію й релігію, мораль, філософію, мистецтво, науку. До найважливіших форм культури, пов’язаних з реалізацією відповідних духовних потреб людини, належать також системи виховання та освіти, які є основними способами соціокультурного успадкування. При цьому традиційні форми духовної культури: міф і релігія, мораль, філософія, мистецтво мають виражений світоглядний характер.

Це особливо стосується релігії (від лат. religio – святиня, благочестя), у якій світоглядна функція культури одержала своє граничне вираження, свою граничну акцентуацію. Завдяки своїй акцентованій світоглядній (або смисложиттєвій) змістовності й значимості релігія є найбільш показова форма духовної культури. Як пише американський культурний антрополог Д. Лі, “релігія завжди надає людині бачення її місця у світі, у її відношенні до самої людини й природи, до об’єктивної реальності і її обставин” [10, с. 162].

У своєму *розширеному*, тобто *надконфесійному* визначенні (протагоністами якого були багато видатних мислителів-гуманістів: Л. Толстой, А. Швейцер, Е. Фромм і ін.) *релігія являє собою систему світоглядних поглядів і уявлень, яка базується на визнанні абсолютних цінностей з їх абсолютною метафізичною засадою і містить вивірені моральні установки поведінки й діяльності, надаючи людині вищий ідеал для життєвого служіння*. Релігія

здійснює трансцендування (від лат. *transcendere* – переступати обмеження) смисложиттєвого плану людського буття, приводячи його у відповідність до утверджуваного нею абсолютного начала буття, яке персоніфікується теологічним ідеалом Бога (від грец. *theos* – бог); звідси – сотеріологічна ідея порятунку душі, особистісного начала людини для абсолютного буття. Перефразовуючи російського філософа А. Лосєва, релігію можна визначити як утвердження особистості у вічності буття. Це значить, що людина повинна співвіднести свою свідомість (своє “Я”, самість) із загальним масштабом світобудови. Вона повинна усвідомити, що у світобудові є щось абсолютне, тобто безумовне, вічне, стабільне й священне (у ціннісно-світоглядному плані), яке виступає гарантом смислового порядку буття, інакше людське життя може перетворитися в абсурдне існування, позбавлене будь-якого сенсу.

Ціннісно-світоглядна (або смисложиттєва) значимість релігії особливо помітна на прикладі світових або наднаціональних релігій – буддизму, християнства та ісламу. На їх основі сформувалися цілі культурно-історичні типи, які справляли й справляють визначальний вплив на становлення загальнолюдських, загальногуманістичних ціннісних норм культури – культурних універсалій (що особливо стосується християнства).

Віра (у релігійній її формі) як переконаність людини в наявності вищого, пов’язаного з духовністю й співпричетного її особистості смислового порядку буття, що втілюється в абсолютних цінностях, є найважливішою мотивацією культурного життя, культуротворення. Релігійна віра актуалізує у свідомості людини абсолютні або метафізичні цінності, які мають надутилітарний характер і яким властивий невичерпний смисложиттєвий зміст і значущість: Бог або Священне, істина, добро, краса, любов, справедливість, обов’язок, воля тощо. Такі цінності-цілі, у яких вбачається сенс і призначення людського буття, не вимагають обґрунтувань – вони мають значення самі по собі. Саме ці цінності є осередком людської духовності.

Без віри, яка передбачає інтенцію, прагнення до того, що є святим, що має абсолютну цінність, неможливі ніякі життєво-творчі звершення людини. Віра, як у її власне релігійній формації, так і в її ідеологічних пролонгаціях і модифікаціях, була і є найважливішою складовою культурно-орієнтованої життєдіяльності людини. Людина не може повноцінно існувати без віри в правоту й значущість свого світогляду, свого життєвого покликання. Навіть з точки зору

мислителів-атеїстів людина формує ідеальний образ Бога, уособлюючи в ньому свої особистісні якості, доведені до досконалості.

Відповідно до своєї ціннісно-світоглядної специфіки, релігія розкриває феномен людини і її буття з деонтологічної (від грец. *deontos* – належне) позиції. Справжню релігію, яка стимулює розвиток людської суб’єктивності і, відповідно, культури, варто розглядати як віруюче прагнення людини до вищого, метафізичного плану й порядку буття. Тим самим “надприродне”, як центральний елемент релігійного світогляду, конструюється в людській свідомості як ідеальна – метафізична модель світобудови. Віра в належне “надприродне” сприяє духовній актуалізації людського буття, піднімає його над повсякденністю, смислоорієнтує його на абсолютні цінності. Так, історія світової культури демонструє це віруюче прагнення людини до ментального моделювання світобудови з центральною віссю, що символізує можливість “піднятися в небеса”, “досягти Абсолюту”, наприклад: центральний стовп житлового приміщення, верхній отвір у наметі, жертвник, вівтар, храм із дзвіницею, собор з куполами, вежа тощо. Це прагнення знайшло своє пряме втілення в ціннісних абсолютах релігії, які створюють смисложиттєву “вертикаль” людського буття, формують життєву спрямованість людини до вічного, священного.

Сам термін “культура” етимологічно походить від слова “культ” (від лат. *cultus* – шанування), на що звертали увагу багато філософів, зокрема – М. Бердяєв, П. Флоренський та ін. Це вказує на особливу значущість релігії для культури, на її властиво релігійні засади. Так, П. Флоренський стверджував, що релігія й культура споріднені за духом, оскільки сутність релігії (як, власне, і культури) – це поєднання смислу й дійсності (що реалізується за допомогою цінності).

В аксіологічному плані релігія являє собою вивірену, стабільну систему ціннісної орієнтації з переважанням в ній вищих або метафізичних цінностей. Релігійна настановна свідомості, пов’язана з визнанням ціннісного абсолюту як вищого мірила всіх дійсних цінностей і похідних від них оцінок, багато в чому визначає цілісність ціннісно-світоглядної орієнтації індивідів і суспільства. Саме така настановна свідомості на ціннісний абсолют і похідну від нього ієрархію цінностей, що надає зміст усьому сущому, є той архетип, завдяки якому ініціюються й санкціонуються всі позитивні (позитивно значимі) цінності, тобто, власне цінності культури.

Як вираження ціннісного відношення до дійсності культура

багато в чому пов'язана з релігійним пістетом перед цінностями й ідеалами, що радикально відрізняє її від нігілізму як заперечення безумовних цінностей. У цінностях завжди присутній момент, який підтримує їх зв'язок з релігією – і це момент віри як внутрішньої переконаності людини в правоті й непорушності цінностей, які вона сповідує. Тоді цінності здатні ефективно виконувати своє призначення – виступати орієнтирами, зразками й цілями для людського життя й діяльності. Відповідно до слів російського філософа І. Ільїна, “людина без віри взагалі не може жити, тому що віра є головне тяжіння людини, що визначає її життя, її погляди, її прагнення й вчинки” [4, с. 137]. Як зазначає І. Ільїн, “існує якийсь духовний закон, що володіє людським життям; відповідно до цього закону людина сама поступово уподібнюється тому, в що вона вірить” [4, с. 140].

Аксіологічним абсолютом, який утверджується релігією і виступає архетипом культурних цінностей, є “священне” (лат. *sacrum*). Це – першоджерело усвідомлення людиною універсального порядку буття, його ціннісного змісту. За твердженням М. Еліаде “в основі Світу лежить досвід осягнення священного, і навіть найбільш примітивна релігія – це, насамперед, онтологія” [18, с. 130]; також, за його словами: “значимий світ (а людина не може жити в “хаосі”) є результат діалектичного процесу, який можна визначити як прояв сакрального” [17, с. 15-16].

Священне – це той специфічний аксіологічний акцент, за допомогою якого людська свідомість у її релігійній настанові (орієнтованій на ціннісний абсолют буття, що і характеризується як священне) відрізняє предмети й ранжує цінності. М. Еліаде характеризує священне як основу релігії, міфу й, відповідно, культури. За його словами, “релігія й міф укорінені в людській природі й презентують себе в тому, що все значиме й важливе в житті, у тому числі й питання сенсу власного існування й свого місця у світі, людина сприймає через призму священного” [2, с. 184]. І хоча в різних культурах форми й способи прояву священного відрізняються, священне є ціннісною універсалією, властивою всім культурам. Тому Еліаде вважає, що людина ніколи не зможе позбутися релігійної поведінки й релігійна оцінка нею світобудови буде мати місце завжди.

М. Шелер підкреслює універсальне, загальнолюдське значення священного, його інтеграційну соціокультурну роль такими словами: “ніщо не об'єднує людські істоти так безпосередньо й тісно, як спільне поклоніння й шанування “святого”. І в першу чергу –

шанування “абсолютно” і “безкінечно святого”, безкінечно святої особистості – “божественного”. Цю цінність у принципі може “за-своїти” будь-хто тому, що вона найбільш неподільна. Якими б значними не були поділи серед людей, які були наслідком того, що фактично вважалося в історії “святим” (релігійні війни, конфесійні суперечки), проте уже в сутнісній інтенції “святого” міститься те, що поєднує й зв’язує. Всяка можливість поділу зв’язана тут тільки з його символами й техніками – а не з ним самим” [16, с. 312-313]. Не випадково, один із фундаторів соціології, французький вчений Е. Дюркгейм, вважав релігію основою соціальної інтеграції суспільства, основою розвитку культури й трансляції її цінностей від покоління до покоління.

У своїх чистих, найбільш адекватних проявах пієтет перед священним виступає у вигляді любові як такого подолання егоцентризму людського життя, яке дарує особистості смисложиттєву повноту справжнього буття й орієнтує на надання переваги вищим цінностям. Так, згідно з М. Шелером, любов визначає просування від нижчих цінностей до вищих, що розвиває особистість, і сам акт “надання переваги цінності” є любов, яка робить можливим народження в об’єкті вищих цінностей.

Властивий свідомості феноменологічний досвід священного і є релігійний досвід людини, а в граничному вираженні – її культурний досвід (досвід культурної життєдіяльності). Духовність у світлі релігії – це культивування вищих цінностей, засвідчуваних через архетип священного. Актуалізація вищих цінностей (у відповідному метафізичному світоглядному горизонті свідомості), яку здійснює релігія, характеризує її як головного провідника духовності й гуманності.

Релігія народилася з переваги духовного начала в людині, із шанування духовного начала як такого. Етимологія терміна “культура” – культивація, обробка – вказує на духовність людини, і релігія якраз і є культивуванням людського духу/духовності. Саме вищі (надутилітарні) цінності є свідченням людської духовності. Духовність (від лат. *spiritus* – дихання, подих) можна розуміти як таку світоглядну орієнтацію, у якій переважають вищі цінності, що мають для людини пріоритетне значення.

Духовність сприяє розвитку особистісного начала і якостей людини як суб’єкта культури, тобто здійснює персоніфікацію (від лат. *persona* – особистість) людини і її буття. Духовність є запорука повноти й цілісності людської суб’єктивності, вона засвідчує

творчо-конструктивний рівень ментальної активності свідомості. У сфері духовності акумулюються смислові зв'язки людини зі світом, відбувається формування і розвиток її особистості, споконвічне розгортання її творчого потенціалу. При цьому саме релігійно-обумовлена духовність (пов'язана зі світоглядною орієнтацією на вищі, абсолютні цінності) становить архетип культурного життя людини. За словами М. Еліаде “релігія робить існування “відкритим” до особливих цінностей, неминуючих і всезагальних, що дозволяє людині піднятися над особистими життєвими проблемами й увійти в світ духовного” [18, с. 130]. Ця, властива релігії, тенденція утвердження вищих (над-утилітарних) цінностей, яка підносить свідомо-мотиваційний потенціал життя й діяльності людини над натуралістичною адаптивністю і над усякою наявною предметністю сущого, є головним культуроутворюючим началом.

Тим самим релігія як культурно-історична форма актуалізації вищих цінностей, причому навіть у повсякденності людського життя (з огляду на моральну змістовність релігії, яка має аксіологічно нормативний характер), є основа й первоначало духовності й духовної культури як ціннісно-світоглядного ядра всієї системи культури. Секуляризація культури здатна додати світську значущість базовим культурним цінностям і ідеалам, але вони завжди зберігають свій споконвічний релігійний зміст, звертання до якого сприяє відродженню духовних констант людського буття. Через ці, пов'язані з вищими цінностями й відтворювані через культуру (її духовну підсистему) константи духовного життя, відбувається базове формування людини як культурної істоти в її персоніфікованій цілісності. М. Еліаде стверджує: “Бути людиною – значить бути “релігійним”... “Цілісна людина” ніколи повністю не десакралізується, і ми вправі сумніватися в тому, що повна десакралізація взагалі можлива” [17, с. 16, 18].

Аксіологічне осмислення культури з позиції релігії (як ціннісної домінанти духовної культури) вказує на те, що оволодіння навколишнім світом ще не є культурою, хоча і є її неодмінною умовою. Освоювати світ – значить опановувати не тільки зовнішню, але й внутрішню, тобто людську природу, потенціал її сутнісних сил, на що здатна тільки людина. Культура – це та антропогенна сфера дійсності, котру перетворює людина, яка утверджує себе як людину, а точніше – як особистість; це та сфера, що являє собою об'єктивований людиною світ цінностей. Російський філософ В. Ільїн пише: “Істинний людський світ є світ ціннісний, що кри-

талізується на стику сущого й належного, наявного й потрібного” [3, с. 4]. І цим істинним світом людини є культура, осягнення якої неможливе без виявлення сакрального змісту людського буття, тобто його релігійних основ, пов’язаних із вищими ціннісними запитам, що актуалізують духовне життя індивіда й суспільства. Тому надто важливим є осмислення релігії саме з культурологічної позиції, оскільки релігія має месіанський мотиваційний потенціал для культурного життя й діяльності; так, можна відзначити значення християнства для європейської культури, значення ісламу для арабо-мусульманської культури або, приміром, значення хрещення Київської Русі для української культури.

Наявність у людини вищих цінностей – “цінностей духу” – означає її справжні, духовні потреби як трансцендуюче “посилання” її буття, у яких знаходять відображення зобов’язання людини перед світом і собою, які реалізуються в культурі й за її посередництвом. І до цих головних мета-потреб людини як людини, тобто культурної істоти (Homo Cultures), варто віднести знаходження того, що піднімає дух, що персоніфікує смисл життя людини, її творчу реалізацію на цій ціннісній основі. Така кореляція потреб, при належному їх усвідомленні й втіленні, робить людське буття справжнім і повноцінним, автентичним своєму культуротворчому покликанню. Відповідно до цього культуру можна охарактеризувати як *ціннісне й, обумовлене ним, свідомо-творче виявлення і реалізацію потенціалу сутнісних сил людської природи, які спрямовані на універсальне освоєння світу і створення можливостей розвитку й удосконалення самої людської особистості*. Культура, як об’єктивоване ціннісне відношення людини до доступної їй дійсності, є хронотоп, “місце-розвиток” людського буття у світі. Відповідно до слів М. Поповича, “культура являє собою сферу життєдіяльності людини, у якій вона причетна до цінностей” [11, с. 158]. У свою чергу С. Кримський відзначає, що людський світ культури конституційований як “ціннісно-смісловий універсум” [8, с. 14].

Будучи світом актуальних, загальнозначущих цінностей, культура не обмежується окремими галузями життєдіяльності індивіда й суспільства, а охоплює й обумовлює всі сторони людського буття, надаючи їм певну ціннісно-світоглядну спрямованість. Треба відзначити, що для культури, на відміну від суспільства, є недостатнім функціональний підхід до людини. Культурне розуміння передбачає не функціональне, а сутнісне, персоніфіковане трактування людини як особистості, відповідно до якого вона не просто

сукупність соціальних функцій і ролей, а інтегральне вираження сутнісних сил людської природи з позиції об'єктивації їх творчого потенціалу. Тому Ф. Лазарев, характеризуючи світ культури як "універсальну за своїми граничними підставами сферу людського буття" [9, с. 3], відзначає, що "саме культура, а не соціум є справжня обитель Homo Sapiens, споконвічний простір вироблення людського в людині" [9, с. 3].

Висновки. Таким чином, аксіологічна інтерпретація культури з позиції її релігійних засад, а точніше – вищих, метафізичних цінностей, які є духовно-світоглядними константами людини і її персоніфікованого буття, дозволяє констатувати, що саме культура як обумовлена цінностями свідомо–творча модальність людської життєдіяльності являє собою автентичність людського буття у світі, його оптимальний і разом з тим нормальний стан, який сприяє історичному розвитку й онтологізації сутнісних сил природи людини, потенціалу її суб'єктивності. Таке розуміння людини і її буття слід визначити як культуроцентристське, вважаючи його найбільш адекватним трактуванням гуманістичного світогляду.

Література:

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2007. – 668 с.
2. Гатальська С. М. Філософія культури: Підручник / С. М. Гатальська. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.
3. Ильин В. В. Аксиология / В. В. Ильин. – М.: МГУ, 2005. – 216 с.
4. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
5. Каган М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – СПб: Петрополис, 1996. – 416 с.
6. Каган М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. – СПб.: Петрополис, 1997. – 205 с.
7. Crapo R. H. Cultural Anthropology / R. H. Crapo. – McGraw-Hill, 1999. – 549 p.
8. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К.: Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.
9. Лазарев Ф. В. Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф. В. Лазарев, Брюс А. Литтл. – Симферополь: СОНАТ, 2005. – 192 с.
10. Lee D. Freedom and Culture / D. Lee. – A spectrum book, Prentice-Hall, Inc., 1959. – 182 p.
11. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття / Попович М. В. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.

12. Риккерт Г. Философия жизни: Пер. с нем. / Г. Риккерт. – М.: АСТ, 2000. – 240 с.
13. Флоренский П. А. Вопросы религиозного самопознания / П. А. Флоренский. – М.: АСТ, 2004. – 235 с.
14. Франкл В. Э. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / В. Э. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
15. Шевнюк О. Л. Культурологія: Навчальний посібник / О. Л. Шевнюк. – К.: Знання-Прес, 2007. – 353 с.
16. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер // Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Гнозис, 1994. – С. 259-338.
17. Элиаде М. Ностальгия по истокам / М. Элиаде. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.
18. Элиаде М. Священное и мирское: Пер. с фр. / М. Элиаде. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії й психології Донецького державного університету управління **В. Й. Огородник**

УДК 130.2 (043.3)

Євгенія Більченко

ОДІСЕЙ БЕЗ ІТАКИ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОРТРЕТ СУЧАСНОСТІ У СВІТЛІ ДІАЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

У статті на методологічній основі взаємодії філософії діалогу та культурології здійснюється спроба аналізу сучасної людини як суб'єкта із втраченим почуттям часу та історії (темпоральності) в образі "Великого повернення". Наслідком кризи історичної ідентичності є естетична втеча – занурення у мистецтво, яке надає три ілюзорно-компенсаційних щодо "Великого повернення" топоси: гри, діалогу та міфу. У процесі художнього ігрового діалогу, учасниками якого є Автор і Читач, відтворюється ідеальна модель втраченої тріади "минуле-теперішнє-майбутнє" на рівні міфологеми про мандри героя. Екстрактом гри є медіа-розвага ("інфотейнмент") як топос формування транскультури через антиномію візуального та вербального.

Ключові слова: історія, темпоральність, "Велике повернення", час, мистецтво, гра, діалог, міф, розвага, "інфотейнмент", транскультура.

Y. Bilchenko Odyssey without Ithaca: anthropological portrait of modernity in the light of dialogical culturology.

The article, using the methodology of cooperation of philosophy of dialogue and culturology, deals with the attempt of analysis of modern type of a man as a subject with lost feeling of time and history (temporality), imaged as a "Great comeback". As a result of break of historical identity we have an esthetic escape – going to an art, giving three illusion & countervailing toposes: Play, Dialogue and Myth. Author and Reader as participants of artistic playing dialogue reconstruct the ideal model of lost triad "Past – Present – Future" in the myth about travelling of hero. Media entertainment ("infotainment") as a topos of trans-culture and antinomians of verbal and visual is an extract of a playing.

Key words: history, temporality, "Great comeback", time, art, play, dialogue, myth, entertainment, "infotainment", trans-culture.

Е. Бильченко. Одиссей без Итаки: антропологический портрет современности в свете диалогической культурологии.

В статье на методологической основе взаимодействия философии диалога и культурологии осуществляется попытка анализа современного человека как субъекта с утраченным чувством времени и истории (темпоральности) в образе “Великого возвращения”. Следствием кризиса исторической идентичности является эстетическое бегство – уход в искусство, предоставляющее три иллюзорно-компенсационных относительно “Великого возвращения” топоса: игры, диалога и мифа. В процессе художественного игрового диалога, участниками которого являются Автор и Читатель, воспроизводится идеальная модель утраченной триады “прошлое – настоящее – будущее” на уровне мифологемы о путешествии героя. Экстрактом игры является медиа-развлечение (“инфотейнмент”) как топос формирования транскультуры через антиномию вербального и визуального.

Ключевые слова: история, темпоральность, “Великое возвращение”, время, искусство, игра, диалог, миф, развлечение, “инфотейнмент”, транскультура.

Діалогічна філософія як кроспарадигмальна модель світоглядного знання вперше в історії гуманітарної думки концептуалізувала екзистенційну присутність Іншого у *Dasein* суб'єкта. Мотив взаємного ствердження як головна інтенція діалогістики позбавив індивідуальне існування феномену “відособленої свідомості” і перетворив буття людини на подію спілкування (*спів-буття*), завдяки якому була сформована поліфонічна картина світу, ґрунтована на цінностях толерантності та суб'єкт-суб'єктності, що протиставлялися класичному монологічному раціоналізму.

Специфіка культурологічного підходу до діалогістики полягає у виокремленні ціннісно-сміслових аспектів діалогу на ґрунті категорій культурної семантики й семіотики. У дискурсі культурології учасники діалогу з простих комунікативних “акторів” перетворюються на носіїв культурних смислів, що взаємопроникають внаслідок зворотного трансцендування самості та іншості. Це дозволяє, по-перше, через утвердження амбівалентного статусу іншості вийти на рівень компромісу між крайнощами тотальності і релятивності, універсалістського модерну та партикуляристського постмодерну, етичного та естетичного начал, онтологічної духовності та онтичної емпірії, смислу і знаку: не-Я характеризується

автономією, будучи фактом досвіду й одночасно постає як трансцендентна межа буття Я. По-друге, культурологічний дискурс філософії діалогу дозволяє поєднати різні форми об'єктивацій культурних смислів, типологізувавши, відповідно, різні види діалогу (особистостей, текстів, цивілізацій). По-третє, семантичне тлумачення основних фігур діалогу уможливорює проникнення у його найглибші світоглядні рівні. Зворотною стороною інтерпретації діалогу на ґрунті концептуальних засад культурології є посилення методологічного впливу самої філософії діалогу на формування культурологічного знання як рефлексії культурних традицій Я та Іншого. Інтердискурсивний простір взаємодії діалогістики та культурології, позначений нами як *“діалогічна культурологія”*, виводить безпосередньо на рівень духовного *буття людини як суб'єкта культури* відповідно до антропологічного повороту сучасної гуманітаристики.

Коли ми говоримо про суб'єктність сучасності, стає очевидним, що, переживши оргіастичне буйство від руйнації буття у дискурсі постмодерну та заново абсолютизувавши метанаративи (наприклад, у вигляді візуальності), сучасна людина, тим не менш, постає як така, що позбавлена онтологічного статусу. Самість – у значенні відчуття власної цілісності, самототожності та автентичності, вираженої в особистісній ідентичності на рівні культури та шляхетної самотності на рівні екзистенції, – “висковзує” від людини, змушуючи її загравати із власним Я. Самість не вибудовується шляхом системного нарощування шарів буття, як у модерні, але й не деконструюється шляхом демонтажу цих шарів, як у постмодерні. Настає специфічний антропологічний стан *“Після оргії”*, який Ж. Бодрійяр назвав *“Прозорістю зла”* [2, с. 7] і який передбачає повну *усередненість “розчинення”*, затирання контрастів, зменшення напруги, як добра, так і зла внаслідок втрати гарячкватого максималізму переживання обох. Це та сама *нудотна легкість розваги*, яку відчуває спостерігач-фланер, дивлячись кітчеву телевізійну гру на зразок “За склом”: він однаково зацікавлений сублімаційним висмоктуванням пікантностей чужого інтимного буття й однаково байдужий до нього, бо у кожний поточний момент свого існування може відволіктися на, приміром, рекламну паузу або власні справи.

У просторі такої етичної та онтологічної прозорості утворюється культурна ситуація підкресленої *легкості існування* (згадаймо М. Кундери з його “Невимовною легкістю буття”): тієї легкості,

як обертається тяжкістю екзистенційної нудьги внаслідок втрати вагомих ціннісних орієнтирів існування в культурі. Відтак маємо взаємні звороти: легкість насправді є тяжкістю, а традиційна тяжкість модерної навантаженості культурою – легкістю, що постає механізмом психологічного та соціального захисту людини від прірви небуття за допомогою вагомих аксіологічних пластів. Навіть самі модуси модерну і постмодерну можна уявити у цих кундерівських категоріях: як “легкість тяжкості” (модерн) *contra* “тяжкість легкості” (постмодерн). Легкість – метафора, що концептуалізується через поняття *порожнечі* у значенні архетипічної фігури *Ніщо* як передумови *Чогось* (згадаймо “Буття і Ніщо” Ж. П. Сартра) – значущої відсутності, паузи, “невисловленого” (Л. Вітгенштайн), “світлої німоти” (К. Ясперс), “слойки без начинки” (Р. Барт), “парадигми цибулі” (О. Геніс), “знаку пробілу” (М. Н. Епштейн), схожого на пластичні можливості порожнього простору в африканських та кубофутуристичних пластиках, коли сама відсутність постає як активний елемент присутності та вагомої частини загальної композиції цілого.

Сучасна людина – це *суб’єкт значущої відсутності*, суб’єкт з відсутністю предикатів, або, ширше, *суб’єкт-відсутність*, і визначати її можна не через позитивну, а через негативну ідентифікацію: через виявлення не наявних, а відсутніх атрибутів її людської сутності. Назвемо таку людину умовно “*людиною-без*”, не претендуючи на універсалізацію такого неологізму. Застосована нами алюзія тире тут не є випадковою, а набуває *діалогічного* значення, тому що сучасна людина є одночасно суб’єктом звернення до невидимого (і відсутнього) Ти. Відтак ми вводимо до нашого дискурсу діалогічне поняття *адресата* (*Ти, Чужий, Інший, Воно*), що дозволяє побачити людину порожню, але порожню на межі із собі подібною, такою ж порожньою істотою.

У цьому дослідженні ми збираємося показати відсутність у бутті-небутті людини-без такого адресата, як *історія*. Причому, під словом “історія” ми маємо на увазі як *мікроісторію* у сенсі індивідуального психологічного наративу, що є основою особистісної ідентичності, так і *макроісторію* у вигляді історіософської рефлексії темпоральності соціокультурних подій. Сучасна людина позбавлена власних та загальнолюдських спогадів, вона має *девальвоване почуття історичної пам’яті*, що, однак, не заважає їй, втративши ілюзії минулого (і, як наслідок закону вічного коловороту, – майбутнього), більш-менш комфортно почувати себе у

мінливих митях сучасного. Відповідно до висловленого вище, *метою дослідження є філософсько-антропологічний аналіз сучасної особистості у світлі діалогічної культурології.*

Сучасна людина, релятивізувавши історичні шкали різних культур у постмодерному дискурсі, опинилася в ситуації *кінця історії* (Ф. Фукуяма), смерть якої на перехресті модерну і постмодерну не виглядає оптимістично, оскільки, переживши кризу трансцендентальної метафізичної ідентичності (Б. Хюбнер), вона ще не достатньо освоїла й одомашнила феномен ідентичності іманентної, флуктуаційної, транскордонної. У результаті маємо перехідний період, коли завершився не лише загальний гносеологічний та аксіологічний проект модерну з його онтологічною присутністю в світі, але й принципова буттєва відсутність, притаманна частковим естетичним практикам постмодерну: сучасна людина ще не знає, чи повернутися їй до вищих цінностей, чи, продовжуючи деконструкцію метанаративів, йти шляхом подальшої релятивації. Інакше кажучи, *сучасна людина вже знає, чого вона не хоче, але ще не знає, чого вона хоче.* Здатність до безкінечних перевтілень робить сучасну людину схожою на фольклорно-міфопоетичного блазня – трікстера, дві руки якого б'ються одна з одною.

Сутність стану смерті історії виражене у *втраті почуття історичного як мета-оповіді.* Буття *перестає бути наративним буттям* – тобто тим, що має тривалість. Воно набуває рис випадковості і позначене станом есхатологічного *розчарування у глобальних проектах історії.* Головним проектом історії аж до XX ст. був *універсалізм/глобалізм*, зловживання яким призвело до тотальної уніфікації світу під впливом колоніального Заходу. Незадоволення цим проектом спровокувало значні зміни у баченні історії. Лінійна модель єдиної загальнолюдської історії від минулого через сучасне до майбутнього, що найвищого вияву зазнала у модерно-просвітницькій схематиці європоцентричного панлогічного еволюціонізму, розпадається на множину локальних історичних світів, на зміну монокультурному універсалізму та трансценденталізму приходить *партикуляристський феноменологічний мультикультуралізм* з притаманним для нього циклізмом локальних цивілізацій та войовничим націоналізмом, починаючи від М. Данилевського до А. Тойнбі та О. Шпенглера. Ця нова, циклічна, модель історії репрезентує культурний плюралізм як останню мудрість Європи, яка, намагаючись зазирнути у сфінксове лице Іншого, розчинилася у його безодні.

Ознакою і наслідком такого розчинення є *криза ідентичності*, що знаходить своє вираження у стані *екзистенційної нудьги* – безпричинної духовної втоми, почуття абсурду, виснаженої індиферентності. Симптомом екзистенційної нудьги є нездатність людини продуктивно наповнити своє дозволля, своєрідний *страх перед вільним часом*, тамувати який покликана розгалужена мережа індустрії розваг та масової культури з її ескапічними функціями “невимовної легкості буття”. Недарма сучасні культурологи говорять про *розважальну культуру* як про особливий пласт сучасної культури, завданням якого є тотальне “забуття”, підпорядковане принципу насолоди (молодіжною жаргонною мовою: “відірватися”, “відключитися”, “відтягнутися”, “отримати кайф”). Причому предметом такого гедоністичного “забуття” стає у першу чергу те, що становить основу існування людини в культурі – *історична пам’ять*. Забуття історичної пам’яті у сучасному масмедійному дискурсі чимось нагадує карнавал: воно грайливе, чуттєве, візуально видовищне й одночасно – приховано *тужливе*, трагічне, навіть апокаліптичне, просякнуте імпліцитною тривогою, що доходить до невротичної істерії.

Забуття історичної пам’яті призводить до *девальвації історії*. Причому йдеться не про історію як про реальну емпіричну послідовність подій і фактів, а про історію як про августинівський *образ часу* у свідомості людини. Час як філософська категорія був основоположною характеристикою класичної та некласичної картини світу, яка, у свою чергу, склала смислову парадигму нового художнього досвіду. Безпосередньо до епохи, що настає вслід за постмодерном, проблема часу як онтологічної субстанції стала лейтмотивом філософування: зокрема, Анрі Бергсона, Едмунда Гуссерля, Мартіна Гайдеггера, Еманюеля Левінаса. Починаючи від філософії життя А. Бергсона, час осмислюється як інтуїтивний живий початок *темпоральності* – тривалості, тяглості, пролонгованої у тріаді “*минуле – теперішнє – майбутнє*”. При цьому головну роль у тривалості відіграє момент теперішнього – миті процесуального становлення у перед-очікуванні насування близького, але непередбачуваного, майбутнього, фіксованої у Гайдеггера як *Dasein*, а в Е. Левінаса – як *gipostasis* – актуалізація потенції часовості, перехід від знеособленого до визначеного стану речей через прорив миті у майбутнє, її перетворення в подію. Цей імпровізаційний плінний момент ідеально передає англійська дієслівна форма *Present Perfect Tense* – момент, завершений до певної миті,

що вже не є теперішнім, оскільки відбувся, але ще не є остаточним минулим, оскільки відбувся тут і тепер у прийшлому майбутньому. Continuous (“I have come”). У виразі “Я прийшов” закодована формула самості: конституювання особистістю своєї ідентичності через відновлення каузальності події від минулого через теперішнє до майбутнього.

Формулу часу “*минуле – теперішнє – майбутнє*” можна трансформувати у формулу діалогу “*самість – іншість – самість*”. В емпіричній царині іманентного теперішнього людина зустрічає Іншого. В “емпірейній” царині трансцендентних минулого та майбутнього людина зустрічає самість. Перша частина греко-латинського терміна “діалог” “dia” – “через” – це посередницька ланка між самістю та іншістю, минулим, теперішнім та майбутнім. Dasein теперішнього, онтичність – є точкою дотику людини до Іншого, з яким зближує емпірична реальність і за допомогою якого ця ж реальність долається шляхом виходу на онтологічні підвалини буття самості як духу (минуле та майбутнє).

Час, отже, є гарантом конституювання самості через іншість: тільки у часі людина усвідомлює і стверджує свою присутність у бутті як спів-бутті. Щоб досягнути найповнішого ствердження, час має рухатися від свого сакрального початку (Золотого віку, Творення) через історичні випробовування – до Кінця світу (або відродження Золотого віку у формі Вічного, або, словами М. Еліаде, “Великого повернення”, на важливості якого наполягає міф про Одисея). Саме Великим поверненням завершується сценарій ритуалу ініціації героя, втілений у міфі про мандрі, сюжеті чарівної казки та наративній структурі роману.

Нині цінність часу в значенні бергсонівської тривалості зазнає радикальної деконструкції. *Сучасний герой культури – це Одисей без Итаки, Улісс без Вічного повернення*, для якого минуле (як і майбутнє) втратили свій онтологічний статус, а метанаратив Великої історії змінився на “малий наратив”, або топос “малої Вітчизни”, обраної не за родоплеменним, а за особистісним критерієм індивідуального затишку (згадаємо героїв-мігрантів з роману М. Кундери “Незнання”, яким не хотілося повертатися в Чехію [3, с. 141]). Такий герой, відчуваючи розпад структури ініціації “вихід – пригоди – повернення” (Дж. Кембелл), одночасно відчуває розпад структури спілкування за схемою “самість – іншість – самість”, тобто він перестає усвідомлювати себе як суб’єкт історії, діалогу, буття як співбуття, соціальності, людськості. Втрачаючи час, людина втра-

чає тяглість, втрачає момент теперішнього, отже, втрачає обличчя Іншого і, як наслідок, власне обличчя, власну самість.

Криза часовості-іншості-самості, або криза історії як великої оповіді часу, для сучасної людини означає *тотальну естетизацію її буття*, що починає функціонувати виключно за *законами мистецтва*. Про зростання уваги до мистецтва як панівного типу дискурсу свідчить самообожнення проекту “*візуального повороту*”. Мистецтво, у першу чергу мистецтво чуттєвого образу-аватару, медіа-мистецтво, виявляється тим *лебенсweltом*, який є найбільш зручним притулком для сучасної людини, адекватним її потребам та духовній налаштованості, оскільки у мистецтві, як і в просторі існування сучасного суб’єкта, *неможливий час* і, як наслідок, *неможливий Інший*, якого ми зустрічаємо в часі. Якщо в онтологічному бутті, власне бутті, Самість та Інший, онтологічне й онтичне, духовне та емпіричне співвідносяться як *сакральний* (священний) і *профанний* (буденний) виміри часу і становлять діалектичну єдність абстрактного і конкретного, то в мистецтві така єдність руйнується.

З точки зору філософії діалогу (Е. Левінас) трагедія мистецтва за таких умов полягає у тому, що художній досвід усіх часів і народів, починаючи від *окам’янілих* у своїй *позірній рухомості* *наскельних сцен полювання* і до *застиглої усмішки Джоконди* або *зупиненої у польоті гойдалки Ренуара*, – не здатний ухопити теперішнє. Теперішнє в очікуванні апокаліптичної миті затриманої події *Одкровення* у мистецькому просторі – не можливе. Введена у цей простір *темпоральність* втрачає онтичні адекватції та постає лише засобом залучення до онтологічних глибин. Рембрандтівський Авраам буде вічно заносити ножа над обличчям Ісаака, а Ангел Господній – вічно відводити його руку. Деструкція емпіричного, яка йде за таким увічненням миті, призводить до *нівелювання образу Іншого* в мистецтві: *іншість* тут сприймається як функціональний придаток для ідентифікації самості, як *предикативна характеристика субстанціонального Я художника*. Недарма *лице Ісаака*, мимоволі асоційоване з *левінасівським “обличчям”*, – *закрите: Інший не можливий у сфері мистецтва*, що намагається тавтологічно замкнутися на собі.

Неможливість теперішнього, а отже й неможливість часової діалектики у мистецтві, пов’язана з вихідним *екзистенційно-антропологічним завданням художньої творчості*, фіксованим ще *релігійними екзистенціалістами*, – це *трансцендентальний прорив* за

межі буденного в ідеальний світ. Художник намагається творити нову реальність поза межами повсякденних параметрів буття. У хронологічному контексті це означає, що митець здійснює перехід від профанного до сакрального часу, тобто вершить стрибок у вічність – на перший погляд, у міфологічний простір наративу, в “Едем”, у “Золотий вік”, у “закон вічного повернення”. Протиставлення статичного і динамічного, буденного і міфологічного часу є вихідною бінарною опозицією творчості у культурі, починаючи від первісних традицій смислотворення (наприклад, в африканській культурі племен суахілі часові виміри “саса” – індивідуальний мікрочас “тепер”, емпіричне теперішнє, життєвий досвід, земне – та “залгані” – колективний макрочас “давно”, сакралізоване минуле, канон, традиція, божественне).

Прагнення вічності перетворює митця на медіума, а його приналежність світу Dasein, викликає стан екзистенційного стресу, що суб’єктивно переживається як *трагедія творчості* – антиномічне протистояння сакрального і профанного часу, яке в особистісному контексті інтерпретується як дисонанс між творчим задумом (інтенцією, поезисом) та результатом творчої дії (мімезис, техне), а в суспільному ракурсі постає як протистояння індивідуальності творця та колективно-нормативних стандартів культури (законів жанру), що, розроблені як засіб, піддаються ієратизації та ритуалізації і перетворюються на самоціль. У діалогічному сенсі трагедію творчості можна репрезентувати як інтерсуб’єктивний конфлікт – появу-зникнення, відсутність-присутність Іншого у бутті Я, причому під Іншим виступає сам світ Читача, простір культури, а в часовому вимірі – світ реальної історичності, тяглості, тривалості.

Сучасна людина діє як митець: вона намагається позбавитися від трагічного почуття самотності, викликаного відсутністю часу. Так, розчарування в історії призводить до *зачарування мистецтвом*. Мистецтво стає *адресою естетичної втечі* сучасної людини. Як ескапічний простір мистецтво надає людині три компенсаційні щодо втрати історичності топоси: *топос гри*, *топос діалогу*, *топос міфу*. Мистецтво є грою, оскільки формує дискурс творчої, альтруїстичної, імпровізаційно-спонтанної та незацікваленої діяльності – “естетичної видимості” (термін Ф. Шиллера), заснованої на довільному комбінуванні культурних смислів та іманентно обмеженої в уявному хронотопі. Мистецька гра у контексті її естетизованої апології з боку романтиків Й. Гейзінга та Х. Ортега-і-Гассета стає способом порятунку культури від зазіхань на неї

мільярдних мас обивателів, які хизуються своєю усередненістю, не даючи нікому виділитися, гальмуючи вільний потік самості [5]. У “Медитації про Дон-Кіхота” Ортега стверджує, що спосіб існування справжньої особистості полягає в трагедії [6]. Трагічний герой – це обранець, що належить духовній еліті, а його атрибутивною якістю є здатність до споглядальної, цнотливо-аскетичної та прекрасної гри. Мистецтво як концентрат гри є екзистенційно іронічним за своєю природою і спонукає до творення фантазійної реальності рафінованої свободи.

Омасовлення гри в прагматичному просторі постмодерну, її дифузія у сферу “фланерства”, кітчу та медіа-розваги, призводить до симуляції та десакралізації глибинного змісту ігрової діяльності, її перетворення на спосіб розважання людини-маси. Але рятівне призначення гри як адреси естетичної втечі залишається незмінним: як у своїх елітарних, так і в масових виявах, гра є ескапічним простором, де людина компенсує брак історії, йдучи за морфологічним мозаїчним принципом “гри у бісер” (Г. Гессе). Більше того: зміна елітарного характеру естетичної гри на масовий позначається на рефлексії співвідношення елітарної та масової культури. Якщо для першої половини ХХ ст. було характерним негативне ставлення до феномену масовості як сфери кітчу, то у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. масова культура, засвоївши окремі прийоми і засоби високого мистецтва, кардинально змінила своє обличчя і образ. У її розвитку спостерігаються дві тенденції: або подальша примітивізація з відходом в остаточний “треш” (комерційне “сміття” без натяку на творчість), або естетизація та філософізація у бік взаємного семантичного перекладу та подвійного кодування елітарного та егалітарного, внаслідок якого формується популярна культура, що сприяє розкриттю творчого потенціалу особистості, у тому числі в ігрових формах.

Креативність гри дозволяє говорити про неї як про діалог – царину *інтерсуб’єктивних стосунків Автора і Читача*. В основі семантики ігрового мистецького діалогу лежить матриця поведінки блазня – *трікстеріада*, що розгортається як наративний сюжет навколо сумісних дій Героя та його супутника – Тіні. Отже, гра у своїх витоках виявляється тісно пов’язана з *архетипами культури*, у тому числі з архетипом Героя та мономіфом про його мандри, випробовування та пригоди. Гра ґрунтується на архаїчних первобразах, втілених у міфологічних фабульних структурах. Зв’язок міфології та гри постає очевидним з точки зору дискурсу часовос-

ті. Смерть історії, виражена в деконструкції темпоральності, призводить до втечі людини у позаісторичний дискурс мистецтва, що має ігровий характер та апелює до сакрального, до вічності, до Золотого віку. Простір гри – це топос священного часу, що перебуває за межами звичних повсякденних уявлень про часовість, отже, – це *простір міфу*.

У міфологічному просторі гри індивід поринає в уявні структури перебігу подій, діючи подібно до суб'єкта ініціації. Видатний американський культурантрополог юнгіанської школи Джо-зеф Кемпбелл, найбільш відомий своїми дослідженнями у галузі порівняльної міфології та релігії, уподібнює буття ініційованої людини в ігровому мистецькому світі архетипному циклу випробувань релігійно-міфологічного героя, “мандри” якого нагадують вічний коловорот – “повне коло, від гробу утроби до утроби гробу” (англ.. “fool circle, from the tomb of the womb, to the womb of the tomb”) [4]. Ключовими віхами цього циклу є “відчуження” та “преображення” – стани, для позначення яких Дж. Кемпбелл застосовує термінологію А. Тойнбі. “Відчуження” означає початок особистісної кризи героя (наприклад, як у знаменитому випадку із “чотирма зустрічами” Будди), внаслідок якої відбувається його містико-аскетичне відсторонення від детермінізму зовнішнього феноменального світу. “Преображення” символізує досягнення героєм вищого духовного виміру через розмежування істинного і хибного знання (у релігійній філософії індуїзму і буддизму – “вівека”), самозаглиблення і споглядання (наприклад, просвітлення Будди). Звідси – універсальна для всіх народів матриця “мономіфу”, структура якого передбачає наявність трьох взаємопов'язаних елементів: “вихід” героя (з профанної дійсності), “ініціація” (посвячення у дійсність сакральну – як правило, за допомогою надприродних істот-помічників) та “повернення” (до звичайного світу на новому витку духовного буття).

Архетип Великого повернення у просторі мистецької гри компенсує реальну втрату часу в повсякденному бутті людини. Він утворює той бажаний образ майбутнього, зверненого до минулого, якого не вистачає у порожньому Dasein сучасного існування. Позбавлена історії, особистість знаходить її образ у фантастичних подіях, які пропонує художне як ідеальні первообрази. Повертаючи собі історію, особистість реставрує у своїй свідомості модель діалогу від самоті через іншість до самоті, знаходить собі уявних співбесідників та уявне спів-буття, якими постають ігрові інтер-

претативно-діалогічні стосунки Автора і Читача художнього тексту.

Відтак через мистецтво як гру *компенсується втрата тріадичної зв'язки часів і бінарної зв'язки самоті-іншості, що вибудовується заново, але на рівні символів, у вигаданому світі естетичної видимості*. Мистецька гра, не маючи можливості віднайти реально-го Іншого та реальну самість, вибудовує *ідеальний та уявний механізм їх діалогу*. Відбувається повернення до тріади темпоральності “минуле – теперішнє – майбутнє” (“самість – іншість – самість”, “вихід – ініціація – повернення”), але на рівні ілюзорної моделі, що існує у самосвідомості Я, Автора (гравця-митця) та Іншого, Читача (споживача мистецької гри) – Героя та його Тіні, які є учасниками естетичного діалогу навколо художнього тексту як Третього. Це підтверджується у контексті різних методологічних напрямів діалогістики та культурології. З точки зору юнгіанства Тінь (трікстер) захищає топос Героя, навіть після його смерті продовжуючи охороняти простір свого антагоніста. З точки зору постструктуралізму Р. Барта Читач через інтертекстуальність (“смерть Автора”) повертає Автору його самість (“воскресіння Автора”). У герменевтичній критиці П. Рікера Я пізнає себе через Іншого у діалозі.

Розглянемо цей механізм докладніше на основі теорії архетипів. Мономіф як єдина матриця наративу про життя і пригоди Героя передбачає наявність обов'язкових *ключових елементів*: заклик до мандрів через вторгнення у буття Dasein магічних елементів, відкидання зову як ознака страху перед Чужим, трікстеріаду покровительства метафізичних істот, подолання першого порогу, переродження для надприродного буття (нерідко у формі преображення через смерть), шлях випробовувань з фантастичними зустрічами, мандрами, та пригодами, прихід Аніма та зустріч з Богинею (жіночим початком миру і любові як дороговказом від антисвіту до надсвіту), духовне змужніння героя, примирення з Батьком як втіленням Закону, апофеоз ініціації та фінальний двобій зі злом, винагорода наприкінці шляху, відмова від повернення додому (показовий момент, що свідчить про наявність есканізму в мономіфі), допомога ззовні та перетин порогу повсякдення, повернення і вироблення свободи жити у повсякденні як володар двох світів (інтерпретатора, трікстера). Головний смисл мономіфу полягає у тому, що Герой потрапляє з повсякденного буття у сакральний міфічний надприродний світ і повертається назад: мономіф – це зустріч онтичного та онтологічного начал, самоті та

іншості. Він утворює уявний простір руху діалогу та руху історії через семантику перевтілень.

Архаїчна ініціація Героя як втілення мономіфу утворює ту *універсальну матрицю життєвої поведінки*, яку повинна пройти кожна людина для духовного удосконалення. Виявами мономіфу є різні форм ігор: від карнавалу до туристичної подорожі, від герменевтичної інтерпретації до медіа-розваги, від інтертексту до транскультури, від мистецької трагедії до мистецької іронії, від кінофільму до відеогри. Яскравим прикладом мономіфу є, зокрема, відеогра: Р. Бартл розглядає геймера як Героя, який у кібер-просторі проходить ті самі стадії, що й архаїчний герой: внаприклад, поклик у вигляді реклами, допомога трікстерів в особі веб-форумів, перетин першого порогу як вмикання програмного забезпечення, зустріч з Богинею як зіткнення з набутою цариною досвіду, примирення з Батьком як гармонізація стосунків з розробником гри, свобода жити реальними проблемами та повсякденним буттям, використовуючи час від часу чарівну втечу у світ комп'ютерних пригод [1]. Показовим є момент ускладнення героя при поверненні: медіа-розвага заміщує для геймера втрачений світ темпоральності і стає єдиною втіхою, у полі якого він набуває себе та уявних друзів, долучається бо феномену уявної інакшості, щоб глибше осягнути власну уявну ж автентичність. Взаємозв'язок віртуальності з міфом не можна оцінювати однозначно: з одного боку, він відкриває простір для маніпуляції, з іншого – виводить на рівень архетипів, тобто самості, що допомагає людині заново утвердити себе в бутті. Можливо, тому етимологія терміна “віртуальність” від латинського слова “virtus” (“честь”, “доблесть”), фіксуючи статус героїчності суб'єкта, показує його гідність як гравця.

У результаті панування гри настає нова реальність – “популярна культура” – *віртуальна гіперреальність* (Ж. Бодріяр) автономних *симулякрів*, що, копіюючись, плодять відмінності без посилання на вихідний оригінал. Симулятивний стиль ситуації після постмодерну концептуалізує довільну гру (англ. “Play” на протизагаду моєрному жесту алгоритмізованої за правилами “Game”) як основну ознаку культурної автентичності, що захоплює гравця хаосом візуальних образів, не даючи можливості здійснити трансцендентальний пролив у Логос слова та думки. Симулякр, гра, розвага, візуальний поворот – це своєрідний пантеон смислів сучасного суб'єкта масовості.

Феномен розваги постає одним із головних механізмів самоконституювання суб'єкта в умовах інформаційного соціуму. Нове ро-

зуміння гри виходить з реалій, притаманних для популярної культури ХХІ століття. Мова йде про феномен розваги, що в контексті медіа-культури та медіафілософії виявляється тісно пов'язаним з ЗМК – їх зрощення фіксується автором як “infotainment” (“information” та “entertainment”). Згідно з концепцією інфотейнменту, скільки б не знищувала розвага онтологічні смисли буття, вона одночасно активізує духовне Я, оскільки спонукає його відмовитися від звичних шаблонів мислення і продукувати нові ідеї у відповідь на неочікувано напружені комбінації ситуацій. Висловлюючись мовою В. С. Біблера, розвага постає своєрідним “буттям вперше”, повертаючи суб'єкта до “осьового часу” постановки нав'язних та дитячих, але “останніх” гетевських питань.

Феномен кіберкультури у цьому плані є чи не найістотнішим симптомом креативної естетизованої гедоністичної гри, яка, будучи механізмом психологічного захисту, одночасно позбавляє гравця почуття етичної відповідальності. Ігрова версія мономіфу принципово відрізняється від класичної ініціації, оскільки у медіа-реальності присутній ефект “самозбереження героя”, його гарантованої безпеки, що походить з відповідної функції комп'ютерних ігор, нагадуючи нам про рятівний “ремін” туриста, повернення додому якому є забезпеченим, – і означає можливість безкінечного повторення кожної ситуації буття. Можливість “зберегтися” з ігрового прийому перетворюється на духовну настанову і послаблює почуття ризику, а отже, й етичної відповідальності за скоєні вчинки. Звідси – туга за етичним, яких спонукає до повернення на новому діалектичному витку розвитку думки до класичної картини світу (“незавершеного”, словами Ю. Габермаса, проекту модерну) із притаманним для неї пріоритетом проблематики *Етосу та Логосу* на протигагу *Образу та Тексту*.

За таких умов, важливим прикладним завданням філософа діалогу є пошук *механізмів балансу між етичним та естетичним, словесним і візуальним початками у свідомості сучасного культурного суб'єкта*, що балансує на межі модерну як світу вербального, спіритуалістичного, та постмодерну як світу чуттєвого, тілесного. Формулою такого балансу модерну та постмодерну, класики та не-класичного, постає одна з *нових моделей поза-історичної ідентичності*, що протиставляє образу “вічного повернення” образ *Одісея без Ітаки*. Нею є **транскультурна ідентичність**.

Вона представляє собою результат взаємного збалансування універсального і партикулярного початків, індивідуалізму і колек-

тивізму, фундаменталізму і релятивізму, космополітизму і етноцентризму, солідарності та плюральності, одночасно – приналежності до традиційної національної культури та звільненості від неї [7, с. 622-634]. Характерними рисами транскультурної ідентичності стають діалогічна відкритість до Іншого у поєднанні із правом на власну самість; трагічний характер стосунків із світовою культурою як з Іншим, нерідко прихований під іронізуванням; втілення маргінальності в інтертексті, який є формою вираження авторської екзистенції через читача. Характерною рисою транскультури є безкінечні перевтілення, притаманні фігурі блязня. Гра, розвага, симулякр, деконструкція, інтертекст, транскультура – ці ліки нової реальності сучасної творчої людини, які безпосередньо укорінені в архетипі трікстеріади.

Висновки. Характерною рисою сучасного типу людини є втрата цінності часу через радикальне розчарування в історії як почутті історичності (*темпоральності*) за тріадою “*минуле – теперішнє – майбутнє*”, що у світлі філософії діалогу інтерпретується як “*самість – інішість – самість*”, а у світлі теорії архетипів – як наратив мономіфу “*вихід – ініціація – повернення*”. У межах цієї тріади особистість зазнає самоконституювання та самоідентифікації.

Деконструкція історичного як відхід від ідеалу “Вічного повернення” призводить до формування нового простору буття – *естетизованого дискурсу існування як мистецької дії*, оскільки у мистецтві знімається присутність часу. Мистецтво дає нам три ескапічних топоси: *гру, діалог та міф*, – що пов’язані між собою через спрямовані у вічність інтерсуб’єктивні стосунки Автора й Читача на основі уяви та імпровізації. У процесі естетичного ігрового діалогу, учасниками якого є Автор і Читач, відтворюється ідеальна модель втраченої тріади “*минуле-теперішнє-майбутнє*” на рівні міфологеми про мандри героя.

Грайливість естетизованого буття конденсовано виражає себе у феномені *розваги, зокрем медіа-розваги (“інфотейнменту”)*. Принципами сучасного існування як розваги є *гіперреальність симулякрів та антиномія візуального та вербального*. В умовах розриву образу та слова народжуються нові моделі поза-історичної ідентичності, моделлю яких є *транскультура*.

Література:

1. Bartle R. Designing Virtual Worlds / Richard Bartle. – N.-Y.: New Riders Games, 2003. – 741 p.

2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр; [пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской]. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.

3. Кундера М. Неведение / Милан Кундера; [пер. с франц. Н. Шульгиной]. – СПб.: Издательский Дом “Азбука-классика”, 2007. – 224 с.

4. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами: миф. Архетип. бессознательное / Джозеф Кэмпбелл; [пер. с англ. А. П. Хомик]. – К.: “София”, Ltd., 1997. – 336 с.

5. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс [Электронный ресурс] / Хосе Ортега-и-Гассет; [пер. с исп. А. М. Гелескула]. – Режим доступа до ресурсу: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt>.

6. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о “Дон Кихоте” [Электронный ресурс] / Хосе Ортега-и-Гассет; [пер. с исп. О. В. Журавлева, А. Б. Матвеева]. – Режим доступа до ресурсу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gasset/raz_don.php.

7. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 864 с.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія” **М. О. Зайцев**

УДК 130.122

Олексій Матицин

ПРОБЛЕМА ВІДОБРАЖЕННЯ ПОНЯТЬ “ЧАС” І “ПОЗАЧАСОВЕ” В ОБРАЗОТВОРЧОМУ МИСТЕЦТВІ ЄВРОПИ

Розглянуто визначення поняття “час”. Виявлено основні риси поняття “позачасове” як поняття – антиподу поняття “час”. Проаналізована історична традиція візуального відображення понять “час” та “позачасове” в європейському образотворчому мистецтві. Показані конкретні приклади в образотворчому мистецтві, які найбільш яскраво відображають розуміння понять “час” та “позачасове” в європейській культурній традиції.

Ключові слова: час, естетика, мистецтво, сакральний.

A. Matytsyn Problem of display of concepts “time” and “timeless” in the European fine arts

Definitions of concept “time” are considered. The basic lines of concept “timeless” as concepts – an antipode of concept “time” are revealed. The historical tradition of visual reflection of concepts “time” and “timeless” in the European fine arts is analysed. Concrete examples in the fine arts which most brightly reflect understanding of concepts “time” and “timeless” in the European cultural tradition are shown.

Keywords: time, aesthetics, art, sacred.

A. Матицин Проблема отображения понятий “время” и “вневременное” в изобразительном искусстве Европы

Рассмотрены определения понятия “время”. Выявлены основные черты понятия “вневременное” как понятия – антипода понятия “время”. Проанализирована историческая традиция визуального отражения понятий “время” и “вневременное” в европейском изобразительном искусстве. Показаны конкретные примеры в изобразительном искусстве которые наиболее ярко отражают понимание понятий “время” и “вневременное” в европейской культурной традиции.

Ключевые слова: время, эстетика, искусство, сакральный

Поняття “час” як і сам феномен часу є достатньо складним і багатогранним. Упродовж усієї своєї історії (принаймні того її періоду, який зафіксовано в мистецтві, писемності, літературі і культурі людства) людство намагалося тим або іншим чином осмислити цей феномен. Сьогодні сучасна людина, як ніколи, тісно пов’язана і навіть, великою мірою, залежна від поняття “час”.

У повсякденному житті ми оперуємо багатьма “видами” часу. Це – біологічний час (загальновідоме поняття “біологічного годинника”), особистий час (мій власний розклад дня), природний час (час, у який або за який відбуваються різні природні процеси, пора року, доби і т. д.), соціальний (якщо можна так сказати) час (час мого приходу на роботу, час відкриття або закриття метро або магазинів, час початку тієї або іншої теле- або радіопередачі, час призначеної зустрічі або призначеного дзвінка, час очікування і т. д.), історичний час (усвідомлення своєї приналежності до певної епохи, можливість оперувати виразами “було”, “є”, “буде”) і т. д. Видів часу, з якими нам щодня доводиться стикатися, так багато, що досить часто між ними виникає певний конфлікт. Наприклад, я повинен вставати в 6. 00, щоб встигнути на роботу на 7. 30, але мій “внутрішній годинник” “спрацьовує” пізніше а електронний будильник, який я завів на 6. 00, не спрацьовує взагалі, у результаті я спізнююся на роботу.

Спроби осмислити і відобразити візуально (як один із способів осмислити) поняття “час”, як вже вказувалося вище, налічують не одне тисячоліття. Паралельно цьому процесу починаються спроби осмислення поняття “позачасове”, як антипода поняттю “час”. Одним з найбільш яскравих і наочних способів тут є, без сумніву, образотворче мистецтво. Саме в образотворчому мистецтві феномени “часу” і “позачасового” розкриваються найбільш образно і чітко.

Мета статті полягає в тому, щоб висвітлити основні механізми відображення в образотворчому мистецтві понять “час” і “позачасове”, звернути увагу на різноманіття образотворчих прийомів, що при цьому використовуються. Внаслідок обмеженого обсягу статті зосередимо увагу на образотворчому мистецтві всього декількох періодів: давньогрецькому, образотворчому мистецтві Середніх віків, образотворчому мистецтві Ренесансу, образотворчому мистецтві Нового часу й образотворчому мистецтві першої половини XX століття. Ці періоди вибрані не довільно, а як такі, у філософії і образотворчому мистецтві яких були найяскравіше

розкриті та відображені (засобами образотворчого мистецтва) феномени “часу” і “позачасового”.

Актуальність статті полягає в тому, що разом з аналізом поняття “час” в образотворчому мистецтві (якому присвячено достатньо багато праць як вітчизняних, так і зарубіжних) дати відносно повну картину репрезентації в образотворчому мистецтві поняття “позачасове” (цьому питанню у вітчизняній і світовій науковій літературі приділяється значно менше уваги).

Виходячи із заявленої тематики, в роботі вирішується низка специфічних завдань:

- аналіз поняття “час”, його розробки у філософії, естетиці й образотворчому мистецтві різних періодів;
- аналіз поняття “позачасове” як антипода поняттю “час”;
- розгляд понять “час” і “позачасове” крізь призму різних культурних парадигм;
- розкриття прийомів відображення цих понять у світовому образотворчому мистецтві різних історичних періодів.

Об’єктом дослідження є поняття “час” і “позачасове” та їх репрезентація у Європейському образотворчому мистецтві.

Предметом дослідження є прийоми, які застосовуються для відображення понять “час” і “позачасове” в образотворчому мистецтві різних історичних періодів.

Перш ніж приступити до розгляду вищезгаданої проблематики, необхідно хоча б у загальних рисах визначити, що ми маємо на увазі під поняттями “час” і “позачасове”. “Час – атрибут, загальна форма буття матерії, що виражає тривалість буття і послідовність зміни станів усіх матеріальних систем і процесів у світі”. “Час не існує сам по собі, поза матеріальними змінами” [1, с. 94]. “Час – форма протікання всіх механічних, органічних і психічних процесів, умова можливості руху, зміни, розвитку” [2, с. 450]. “Простір і Час – філософські категорії, за допомогою яких позначаються форми буття речей і явищ, які відображають, з одного боку, їх собуття, співіснування (у П.), з іншої – процеси зміни їх одне одним (у Ч.), тривалість їх існування” [3, с. 555].

Характерно, що у всіх вищезгаданих енциклопедичних виданнях (список видань можна продовжувати) поняття “час” передається через момент руху (зміни подій, станів і т. д.). Поняття “час” також може визначатися нами через сукупність фактів (подій) (приклад – пересування секундної стрілки по циферблату годинника). У той же час проблема візуального сприйняття нами феномену

"часу" полягає в тому, що він може сприйматися (і сприймається) нами і через сукупність речей. Приклад – три зображення квітки: жива, тільки що зірвана, така, що в'яне, зів'яла. Ми спостерігаємо не тільки процес зміни квіткою свого стану, а й перебіг часу в цьому процесі. Для нас (нашого чуттєвого сприйняття) не існує абстрактного часу. Час матеріальний для нашого сприйняття, він завжди конкретний (приклад – фраза "ви забираєте мій час", не можна забрати те, чого не маєш насправді, чогось конкретного).

Питання про сприйняття людиною часу як речі або "речі" дуже актуальні в рамках статті. Як пише М. Гайдеггер – "...вещь есть нечто доступное восприятию, внятию чувствами через посредство ощущений" [4, с. 99]. У творах образотворчого мистецтва ми сприймаємо час, відчуваємо його хід, його течію. Яскравий приклад – картина Тіціана "Три віки людини" (1511 – 1512). На картині зображено три композиційні групи: два немовляти і ангел над ними, хлопець і дівчина, що грає на сопілці, старий з двома черепами в руках. Художник майстерно передає перебіг часу за допомогою вищезгаданих груп зображень – дивлячись, як змінюється людина в трьох перерахованих композиціях, ми буквально "переживаємо" життєвий шлях персонажа на картині разом з ним. Ми бачимо зміни, що відбуваються на картині, і дуже чітко сприймаємо (візуально) перебіг часу.

Цікавим і показовим є саме розташування груп зображень – вони розташовані по колу. Коло у всіх релігійних традиціях старовини (та і сучасних) вважається символом початку і кінця часу (приклад – єгипетське зображення змія Уробороса, що кусає себе за хвіст). На картині Тіціана час життя починається на початку кола для немовляти і закінчується в кінці кола для старого, про що дуже яскраво говорять черепи в руках старого.

Взагалі, слід зазначити, що час завжди достатньо символічний для нас і в нашому сприйнятті. Дуже показове в цьому контексті трактування суті символу О. Ф. Лосєвим: "... к сущности символа относится то, что никогда не является прямой данностью вещи, или действительности, но ее заданностью, не самой вещью, или действительностью, как порождением, но ее порождающим принципом, не ее предложением, но ее предположением, ее полаганием" [5, с. 9]. Не будучи сам по собі "річчю", проте, як вже вказувалось вище, час сприймається нами "вещно". Символічне трактування поняття "часу" сприймається нами як свого роду віддзеркалення феномену часу, але в свідомості і мисленні, а не у фізичному світі.

Це твердження дуже тісно співвідноситься з візуальним зображенням часу в образотворчому мистецтві. Кажучи про те, що в тій або іншій картині присутній (або як в іконі – відсутній) час, у цю річ ми вкладаємо те, що з першого погляду їй зовсім не властиво, але те, що через неї осмислюється і стає для нас зрозумілішим, тобто говорить вже про віддзеркалення феномену “часу” в нашій свідомості і мисленні.

Спроби осмислення через образотворче мистецтво складних філософських, естетичних, богословських феноменів налічують вже не одне тисячоліття. Тут для нас найбільш яскравим прикладом є образотворче мистецтво Стародавньої Греції. Давньогрецькі філософи гостро поставили питання про здатність витворів образотворчого мистецтва до відображення (більш або менш адекватного) дійсності.

Важливе те, що в період найвищого розквіту давньогрецької культури в класичних філософсько – естетичних теоріях того часу закладається розуміння того, що складні поняття (такі, наприклад, як “час”) можливо передати методами образотворчого мистецтва, зробивши їх зрозумілішими для людини. Давньогрецьке, а точніше, образотворче мистецтво еллінізму важливе для нас ще і тим, що саме в його рамках в пізньому періоді існування давньогрецької культури продовжує активно розвиватися і знаходить своє нове візуальне втілення поняття “позачасового”.

Проблема відображення позачасового порушувалася в образотворчому мистецтві задовго до періоду зародження давньогрецької держави. Витоки цього культурного і художнього феномену слід шукати ще в образотворчому мистецтві Давнього Єгипту. Позачасове було тоді (як є і до цього дня) синонімом вічного, а вічне тісно перепліталось (і переплітається) із замогильним. Для передачі вічного замогильного життя художники Давнього Єгипту використовували різні прийоми, серед яких був один, що згодом міцно укорінився в образотворчому мистецтві наступних епох. Це – відсутність у структурі зображення будь – яких подій, окрім знаходження там основного об’єкту (“ненаповненість” простору зображення подіями). Знаходження об’єкту (як правило, померлої людини), що зображається, в ненаповненому подіями просторі створює ефект відсутності будь – яких змін і, отже, відсутність часу як такого, який можна візуально уявити і відобразити.

Художники, що належать до римсько – елліністичної художньої традиції, створюють в I – IV ст. н. е. особливий напрям у

живописі (похоронному), який ми знаємо під загальною назвою “Фаюмський портрет”. Слід відзначити, що саме у фаюмському портреті III – IV ст. закладаються основи схематизму і позачасовості, що згодом стануть відмінною рисою середньовічного іконопису. Розвиток фаюмського портрета йшов від більш реалістичної передачі об’єктів і фігур (від наповненого простору портрета) I – II ст. до схематичного і безоб’єктного простору портрета III – IV ст. [7, с. 61].

Саме під впливом мистецтва фаюмського портрета в його синтезі з богословсько – естетичною традицією раннього християнства й елементами раннього неоплатонізму виникає феномен християнської іконографії, що повною мірою відобразив і передав ідею “позачасового” в образотворчому мистецтві. Необхідно відзначити, що грецькою термін “ікона” має декілька значень, основні з яких: “зображення”, “образ”, “уподібнення”. У Старому Завіті поняття “ікона” вживається в значенні “зображення ідола” [Втор. 4,16; Цар. 11; Ез. 7,20]. Проте в цих випадках термін “ікона” вживається, як правило, в множині, позначає тільки безпосередньо зображення і вживається в рядках, що засуджують ідолопоклонництво. Паралель термінів “ікона” і “образ” спостерігаємо ще в першому розділі книги Буття: “І сказав Бог: створимо людину за образом Нашим, за подобою Нашою” [Бут. 1, 26].

Необхідно відзначити, що на розвиток характерних рис християнського іконопису, у тому числі і на способи відображення в ньому понять “час” і “позачасове”, значний вплив мала естетика неоплатонізму і, насамперед, теорія образотворчого мистецтва Плотіна. Суть її у загальних рисах зводиться до такого: образотворче мистецтво за своєю природою не має контакту з вищим небесним світом, хоча і може мати, якщо, подібно до музики, зосередить свої зусилля на ритмі і гармонії (пор. з вченням піфагорійців про “музику небесних сфер”).

У такому випадку в образотворчому мистецтві необхідно дотримуватися таких принципів: уникати зменшення величини предметів, що знаходяться вдалині, перспективних спотворень, зміни зовнішнього вигляду об’єктів, що зображаються, внаслідок їх різного освітлення. Оскільки матерія ототожнювалася з масою і тьмою, а все духовне є світло і відрізняється відсутністю (а в контексті сакрального живопису – мінімальною наявністю) матеріальних складових, отже художник повинен уникати побудови об’ємної глибини і світло – тіньового моделювання. Природно, що

при такому підході сакральне образотворче мистецтво поступово набуває позапросторового і позачасового характеру.

Візантійські ікони і мозаїки якраз і мають золотий фон, який замінює реальний тривимірний простір. Цей золотий фон ізолює будь – яке явище, що зображується на ньому, якби вириваючи його з часових рамок. Ірреальний колорит ще більше підкреслює відчуженість зображення від матеріального світу. Часова послідовність подій у середньовічній іконі знята. Немає минулого, сьогодення і майбутнього в їх історично – хронологічній послідовності. Така інтерпретація подій в часі значно розширює горизонти візуального сприйняття. Подія відразу постає перед нами в усій її повноті, а не передається послідовно через набір композиційних груп. Тим самим подія з розряду “часової” переходить у розряд “позачасової”.

Необхідно відзначити, що характерною особливістю європейського середньовічного сакрального мистецтва була його яскраво виражена алегоричність. Алегоричність пронизувала не тільки середньовічний живопис, але і культуру взагалі, будучи одним з елементів свідомості середньовічної людини.

Алегоричне сприйняття релігійних (напр., Бог), естетичних і етичних (напр., краса і чеснота) і філософських (напр., час) феноменів було властиве не тільки середньовічним художникам, але і філософам, і богословам. Яскравим прикладом є тлумачення представником ранньовізантійської богословської думки Євсевієм Кесарійським картини, що була розміщена над входом в імператорський палац, де в алегоричній формі зображена перемога Христа над Сатаною. У цьому ж тексті живопис визначається ним (у дусі античної традиції) як наслідування істині, істині духовній. Наслідування істині інтерпретується Євсевієм у символічно-алегоричній формі. За виразом В. В. Бичкова: “живописный образ для него почти буквальная иллюстрация аллегорического текста ...” [8, с. 31].

Алегоризм є також і невід’ємною частиною мистецтва Ренесансу. Саме завдяки алегоріям художники ренесансного періоду візуально відображали і робили за допомогою цього більш доступними для простих людей складні філософські поняття (такі як час). Характерним прикладом візуальної передачі феномену часу служать фрески італійського художника епохи Відродження, представника феррарської школи – Козімо Тура. Цикл фресок, написаний ним в Palazzo Schifanoia у Феррарі (1476 – 1484 pp.), в алегоричній формі передає часовий відрізок календарного циклу з червня – по вересень. Показово те, що фрески алегоричні повністю

у всій композиції. Трьохчастна структура фресок тільки підсилює алегоризм зображення.

У центрі композиції зображається язичницьке (римське) божество – покровитель або символ цього місяця (характерні самі назви фресок – напр., “Алегорія Липня: Триумф Юпітера”), збоку зображений рід занять, покровителем якого є це божество, а внизу композиції зображені християнські й астрологічні символи цього місяця. Фрески розташовані одна за одною так, що створюється ілюзія перебігу часу як сукупності змін, що відбуваються не тільки в календарному циклі, але і в світі божеств. Час у цій композиції представлений у вигляді алегорій міфологічного і релігійного характеру.

Упродовж сторіч образотворче мистецтво, його прийоми і методи зазнавали значних змін. Такими ж значними були і зміни в методах візуального відображення в мистецтві понять “час” і “позачасове”. У Новий час у філософії і культурі (у тому числі і в образотворчому мистецтві) посилюється раціоналістична складова. Час перетворюється з якогось надчуттєвого феномену (що часто має ще і релігійний відтінок) в поняття, яке підкоряється певним фізичним і механічним законам. Час можна виміряти, обчислити за формулою, упорядкувати і т. ін. Відбувається поступова “деміфологізація” часу. Ті ж зміни відбуваються і з поняттям “позачасове”. Це вже не лякаюча порожнеча, що стоїть за відсутністю часу, не християнський час небесного світу, а всього лише поняття, що логічно протилежне поняттю “час”.

У європейському образотворчому мистецтві цього періоду таке розуміння вищезгаданих понять виражається в зміні способів відображення понять “час” і “позачасове”. Характерною рисою образотворчого мистецтва Нового часу стає підкреслена динаміка зображення. На відміну від статичних композицій середньовіччя зміст картин Нового часу динамічний. Динамізм представлений на картинах внутрішньо (у вигляді напружених постатей, що виражають певний емоційний стан персонажів, самого сюжету картин, що є певним текстом, який розвивається в основному в межах простору картини) і зовні (у самій композиції картини).

Як один з прикладів можна проаналізувати структуру картини “Зняття з хреста” (1612 р.) художника Пітера Пауля Рубенса. Як відзначає відомий європейський мистецтвознавець Стефано Джуффі: “в монументальной и драматической композиции Рубенс переосмысливает итальянские прообразы (Тициан, Караваджо) с

огромным эмоциональным пафосом и активностью” [9, с. 162]. Середньовічний сюжет “Зняття з хреста” переосмислений Рубенсом у контексті реалій Нового часу. Фігури (як і сама композиція) динамічні, особи і пози – емоційні, драматизм ситуації посилюється за допомогою світлотіньового моделювання композиції. Час на картині, безпосередньо пов’язаний з динамікою композиції сприймається як потік подій, часто дуже щільний. Це вже не середньовічний тривалий і протяжний час біблійської історії, а насичений подіями та емоціями, що здійснюються “тут і зараз” короткий момент часу історії людства (це підкреслюється ще і реалістичністю персонажів, що зображаються).

Ще одним чинником, що підсилює динамізм в образотворчому мистецтві Нового часу (а отже, і сприйняття феномену “часу” в мистецтві того періоду), є повна відсутність (або значне зменшення) лінійності зображення. Як пише з цього приводу Г. Вельфін: “... для живописного стилю всегда выгодно оставлять границы незаметными и как бы случайными” [10, с. 242]. Завдяки цьому “ефекту розмиття” (у Леонардо да Вінчі цей ефект має назву “сфумато”) “... глаз не скользит тогда вдоль контуров, но перебрасывается от света к свету, от темноты к темноте” [Там же]. “Позачасове” в західному мистецтві Нового часу в основному передається саме за допомогою світлотіні. Як правило, це темні, приглушені тони, відсутність чіткого фону на картинах, що мають релігійний характер. Це світ аскетичний, похмурий у фарбах, позбавлений багатьох подробиць реального життя, побудований із переплетіння темно – коричневої темряви і сріблястого світла, схожий на світ снів.

Розробка (як у рамках філософії, так і в рамках образотворчого мистецтва) понять “час” і “позачасове” виходить на новий рівень у XX столітті. Для нас цікавою є перша половина цієї епохи, як період виникнення та інтенсивного розвитку найрізноманітніших напрямів у європейському образотворчому мистецтві. У контексті теми цієї роботи необхідно відзначити таку видатну течію в європейському живописі, як імпресіонізм (хоча час його зародження належить до XIX століття). Саме завдяки імпресіонізму в європейському живописі на перший план виходить колір. Преривчасті штрихи, розмитість ліній і самого зображення, відсутність чітких контурів, “текучість” зображення, образно висловлюючись: “створюють ефект “ефемерного буття””.

У XX столітті вищезгадані елементи найчіткіше проявляються в абстрактному імпресіонізмі найбільш, яскравим представником

якого є Василь Кандинський. Підкреслена абстрактність і розмитість зображення дозволяє говорити швидше про відсутність часу на картині, ніж хоча б про будь – які ознаки його присутності (говорити про “позачасовий” характер картин художника теж не можна, на наш погляд він взагалі не прагне відобразити поняття “час” і “позачасове” прийомами образотворчого мистецтва). Головним об’єктом, на відображення якого спрямовані творчі зусилля Кандинського, є простір, головним елементом на картинах – лінія. Лінія у нього це те, що структурує простір. Аналізуючи властивості лінії в своїй праці “Точка и линия на плоскости”, він пише: “Отметим мимоходом, что в данном случае мы имеем дело с особенным свойством линии – ее способностью к созиданию плоскости”.

На наш погляд, художником, у творчості якого найповніше розкриваються поняття “час” і “позачасове” у мистецтві ХХ століття, є Сальвадор Далі. Знаходячись під сильним впливом різних напрямів європейського образотворчого мистецтва початку ХХ століття до кінця 20-х років, Далі знаходить свій стиль у живописі – “сюрреалізм”. Саме завдяки його сюрреалістичним картинам феномен “часу” постає перед нами у всій своїй візуальній повноті. Картина “Постійність часу” ілюструє такі властивості часу як плавність, текучість, мінливість. У Далі час – не абстрактна філософська категорія, а жива рухома субстанція, здатна до фізичних змін.

Упродовж всього існування образотворчого мистецтва поняття “час” і “позачасове” були одними з головних об’єктів, які тим або іншим чином розкривалися і відображалися його засобами і методами. Ці засоби і методи змінювалися, удосконалювалися, зникали як застарілі і з’являлися знову. Незмінним залишався і залишається і на цей час високий інтерес до феноменів “часу” і “позачасового” серед художників і все нові спроби візуально відобразити ці феномени так, як їх ще ніхто не бачив. Постійно виникають нові філософські та естетичні концепції, у яких своє місце займає і проблема часу, а отже, попереду нас чекає ще багато цікавих і незвичайних витворів образотворчого мистецтва, де художники намагатимуться показати ще не відомі сторони феноменів, ім’я яким – “час” і “позачасове”.

Література:

1. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

2. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин – т философии РАН, Нац. общ. – научн. фонд; ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гуссейнов, Г. Ю. Семгин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М.: Мысль, Т. I. – 2010. – 774 с.
3. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Минск. Изд. В. М. Скакун., 1998. – 896 с.
4. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А. В. – М.: Академический Проект, 2008. – 528 с.
5. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.
6. Античные мыслители об искусстве / Под ред. В. Ф. Асмуса. – М.: Искусство, 1938. – 242 с.
7. Павлов В. В. Египетский портрет I – IV веков. – М.: Искусство, 1966. – 256 с.
8. Бычков В. В. Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство. – М.: Ладомир, 2009. – 633 с.
9. Джуффи Стефано. Большой атлас живописи. Изобразительное искусство 1000 лет. – М.: ОЛМА – ПРЕСС, 2004. – 432 с.
10. Вельфин Г. О понятии живописности // Логос. – 1913. – № 3-4. – С. 241-247.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувача кафедрою етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка **В. І. Панченко**

УДК 791.3:118.852]"19"

Андрій Стрехалюк

ПІДНЕСЕНЕ У КІНОМИСТЕЦТВІ: ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ

Статтю присвячено розгляду трансформацій поняття піднесеного в сучасному філософському дискурсі про кіномистецтво. Автор порівнює два підходи до аналізу кіномистецтва, в яких поняття піднесеного відіграє вирішальну роль. Зокрема на підставі аналізу праць Славоя Жижека та Олега Аронсона автор робить висновок про динаміку визначальних опозицій, які характеризують поняття піднесеного в сучасних філософсько-естетичних студіях.

Ключові слова: піднесене, кіно, Жижек, кінематографічне піднесене, Аронсон.

A. Strehaliuk Sublime in cinema: philosophical reflections

The article is dedicated to the transformation of concept of the sublime in modern philosophical discourse about cinema. Author compares two approaches to analysis of cinema where concept of sublime plays decisive role. In particular author based on analysis of Slavoj Zysek's and Oleg Aronson's works makes conclusions about dynamics of determinant oppositions that defines concept of sublime in contemporary philosophical and aesthetic studies.

Keywords: sublime, cinema, Zysek, cinematic sublime, Aronson

A. Стрехалюк Возвышенное в киноискусстве: философские рефлексии

Статья посвящена рассмотрению трансформации понятия возвышенного в современном философском дискурсе о киноискусстве. Автор сравнивает два подхода к анализу киноискусства, в которых понятие возвышенного играет решающую роль. В частности на основе работ Славоя Жижека и Олега Аронсона автор делает вывод о динамике ключевых оппозиций, характеризующих понятие возвышенного в современных философско-эстетических студиях.

Ключевые слова: возвышенное, кино, Жижек, кинематографическое возвышенное, Аронсон.

Проблема піднесеного в кіно і кінематографічного піднесеного є однією з тих, які, з одного боку, виникають у сучасному філософсько-естетичному дискурсі на хвилі нового зацікавлення темою піднесеного у XX столітті, а з іншого боку, є наслідком виокремлення кіно і кінематографу як пріоритетного предмету дослідження для філософії та естетики. Сьогодні існує не багато спроб окреслити кінематографічне піднесене, розкрити особливості і значення “піднесеного у кіно”, і практично немає праць, які аналізують вплив і значення рефлексії про кінематографічне піднесене для сучасного філософсько-естетичного дискурсу піднесеного. Очевидно, що поняття “піднесеного” піддається новій інтерпретації залежно від історичних та культурних умов, від специфічної мови мистецтва, у якому втілюється людський досвід. Ми припускаємо, що дослідження піднесеного в кіномистецтві дає можливість розкрити деякі аспекти трансформації піднесеного як філософсько-естетичної категорії. А це означає, що в рефлексіях кінематографічного піднесеного по-новому розкриваються опозиції реального і символічного, репрезентованого і того, що уникає репрезентацій як історично найважливіших філософських означень піднесеного.

Питання актуалізації піднесеного в кіно, безумовно, виникає у другій половині XX – на початку XXI століть. Зокрема ця проблема досліджувалась Жан-Франсуа Ліотаром, Славоєм Жижеком та Олегом Аронсоном, і саме праці цих авторів становлять основу для дослідження естетики піднесеного у кінематографі. Ці дослідники започатковують аналіз піднесеного в кіно, досліджують природу кінематографічного піднесеного (Ліотар, Аронсон) або здійснюють прикладний аналіз кіно через поняття “піднесене” (Жижек).

Мета статті – дослідити трансформації поняття піднесеного в сучасному філософському дискурсі про кіномистецтво в різних аспектах: в змістовному (відношення до реальності) та формальному (специфічна кінематографічна мова). Ми покажемо, що праці Жижека і Аронсона дають можливість здійснити такий аналіз, оскільки дозволяють відстежити, як засобами кіномистецтва формуються очікування щодо реальності та репрезентуються різні моделі співвідношення реального та символічного. Для цього слід порівняти підходи до аналізу кіно Славоє Жижека та Олега Аронсона, в яких ключовим є поняття піднесеного. Ми розглянемо ці підходи крізь призму категорії піднесеного, розкриємо особливості тлумачення піднесеного в цих підходах і встановимо відношен-

ня між експлікованими тлумаченнями і філософською традицією визначення піднесеного.

Один з найяскравіших прикладів аналізу кіно за допомогою категорії піднесеного знаходимо у творчості Славоя Жижека. Його аналіз кіно цікавий передусім тим, що тут маємо справу саме з філософським аналізом, а не кінокритикою. Окрім того, аналіз Жижека демонструє, як проінтерпретоване ним у психоаналітичному сенсі поняття піднесеного стає ключем до нового розуміння кіно.

Будучи одним з найбільш відомих філософів сьогодення, Жижек аналізує кінофільми як видатних режисерів, так і масове кіно. У полі зору Жижека роботи таких майстрів режисури, як Девід Лінч (“Загублене шосе”(1997), “Синій оксамит”(1986), “Малхолланд-драйв”(2001)), Альфред Хічкок (“Психо” (1960), “Птахи” 1963, “Вертіго” (1958) та інші)[3]¹, братів Енді та Ларрі Вачовські (“Матриця”(1999)), Роберто Беніні (“Життя прекрасне”(1997)) та ін.. При цьому Жижек здійснює аналіз світового кінематографу не лише у своїх друкованих творах, але також у відео-форматі у фільмі “Кіногід збоченця” (2006).

Особливу увагу люблянський філософ та культуролог звертає на фільми Девіда Лінча. Його книга “Мистецтво смішного піднесеного” [7] присвячена аналізу фільму цього режисера “Загублене шосе”. Однак у своїй праці автор торкається й багатьох інших питань, і складається враження, що аналіз фільму Лінча не є основною метою роботи. “Загублене шосе” Жижек аналізує лише в третьому та четвертому розділах, заповнюючи решту вісім розділів обговоренням інших проблем.

Для того, щоб зрозуміти підхід Жижека до аналізу кіно і значення поняття піднесеного у цьому аналізі, спершу необхідно з’ясувати особливості його філософування та власне розуміння піднесеного. Світогляд Жижека має своїм джерелом лаканівський психоаналіз, філософію Г. В. Ф. Гегеля та К. Маркса, при чому кожного з цих авторів Жижек перечитує по-своєму. Зокрема, Жижек відомий своїм неесенціалістичним прочитанням Гегеля і непостструктуралістським прочитанням Лакана як філософа Ре-

¹ Значна увага, яку Жижек приділяє аналізу американської масової культури, дозволяє досліднику Тому Когену говорити про “американське” піднесене. Такий підхід не видається нам достатньо обґрунтованим, однак стаття автора є цінною для дослідження Жижеківського аналізу фільмів Хічкока. Див.: Cohen, TomBeyond “TheGaze”: Zizek, Hitchcock, andtheAmericanSublimeAmericanLiteraryHistory, Vol. 7, No. 2 (Summer, 1995), pp. 350-378

ального. Нагадаємо, що “Реальне” є однією з трьох основних категорій лаканівської філософії (разом з Уявним та Символічним).

В аналізі кіно, який пропонує Славој Жижек, так чи інакше присутні усі три елементи; вони значно вплинули на його філософію. Однак безсумнівно найважливішим у міркуваннях Жижєка про кіно є психоаналітична складова і вплив та інтерпретація Лакана. Це є актуальним як для праці “Мистецтво смішного піднесеного”, так і для іншої праці – “Кіногід збоченця”.

Отже, для аналізу мистецтва і зокрема кіно Жижек використовує лаканівське поняття Реального¹. Це важливо для розуміння суті і ролі піднесеного в його дослідженні. Реальне існує поза символічним та ієрархічним порядком. Іншими словами, Реальне – це та частина реальності, яка не може бути зображена, тобто репрезентована засобами репрезентації. Воно не може бути включене у символічний порядок мови, так само як і у світ образів. Власне тому Реальне постає у Жижєка, а до нього і в Лакана, як піднесене. Адже історично в теоріях Бьорка і Канта піднесене трактувалось як феномен, що уникає репрезентації і перевершує символічні можливості мови, межуючи з жахливим і чимсь таким, що неможливо представити (уявити). Однак у Жижєка піднесене набуває відтінку не лише нерепрезентованого через те, що перевищує людські сили, як це було у класичній естетичній традиції, але й через те, що піднесене витісняється зі свідомості й уникає символічного та образного вираження. Піднесений об’єкт у Жижєка дуже часто є неможливим-реальним об’єктом витісненого бажання.

Жижек використовує лаканівське поняття піднесеного і робить його ключовим у своїй інтерпретації кіно, проте, здійснюючи цю інтерпретацію, трансформує саме поняття піднесеного. Це, зокрема, можна простежити на прикладі жижєківського аналізу фільму Лінча “Загублене шосе”.

Жижек пише про Лінча, що його світ кіно “на загал є світом “смішного піднесеного”, адже у кінострічках цього режисера “найбільш смішні патетичні сцени (ангели у кінці стрічок “Вогонь іди зі мною” та “Дикі серцем” (1990), сон про вільшанки у “Синьому оксамиті”) слід приймати всерйоз. Також серйозно необхідно сприймати і кумедність надмірно злих персонажів (Френк в “Оксамиті”, Едді в “Загубленому шосе”, Барон Харконен в “Дюні”) [7, с. 25]. Саме таким є задум режисера, і саме так змушує він сприй-

¹ Для зручності далі у тексті використання Жижєком лаканівського поняття “Реального” позначатимемо написанням цього слова з великої літери.

мати ці сцени. Апелюючи до цих фільмів, Жижек показує, що межа між смішним і піднесеним є умовною. Піднесений об’єкт є одночасно й смішним, а його сприйняття, відповідно, доводить глядача до відчуття абсурду. Прикладом такого об’єкта є персонаж “Синього оксамиту” Френк. Він навіює жах на усіх персонажів фільму, і вони намагаються від нього сховатись або втекти. Але режисер зображує його смішним і навіть нікчемним. Те, що спричиняє пригніченість і жах, не є чимось грандіозним і величним, як це випливало з традиційного філософського визначення піднесеного, а – таким, що зазвичай піддають кепкуванню і висміюють.

Поняття піднесеного, застосоване до аналізу фільму Девіда Лінча, не просто виступає як засіб інтерпретації художнього твору, воно змістовно трансформує наше уявлення про піднесене. Фільми Лінча дозволяють припустити спорідненість піднесеного та смішного (ridiculous). Така новація контрастує з історично усталеним поєднанням піднесеного і величного, піднесеного і героїчного, піднесеного і трагічного та свідчить про певну трансформацію поняття піднесеного. Причому варто відзначити, що поєднання піднесеного і смішного не є особливим випадком, притаманним тільки “Мистецтву смішного піднесеного” Жижека чи фільму “Загублене шосе” або іншим фільмам Лінча. Трансформоване поняття піднесеного може бути застосоване до характеристики сучасного мистецтва загалом, адже перетлумачує відношення між реальним і символічним. У сучасному мистецтві твір як об’єкт і матеріал, який використовує художник, мають далеко не першочергове значення. “Сьогодні використовуються різноманітні матеріали, для того щоб пробудити в людині відчуття прекрасного і піднесеного. Грубо кажучи, навіть екскременти можуть слугувати вказівкою на піднесене у творі мистецтва” [5, с. 142]. Піднесене позбавляється обмежень щодо засобів репрезентації, наприклад – величні об’єкти у Канта, і може бути вільно асоційоване з будь-яким предметом і подією, позаяк вона завжди відсилає до прихованого (вигніщеного) Реального.

Спорідненість піднесеного і смішного, яку люблянський філософ обстоює у “Мистецтві смішного піднесеного”, можна застосовувати і до інших видів мистецтва, а контраст між піднесеним і прекрасним у мистецьких творах та об’єктом і матеріалом у сучасному мистецтві є ознакою постмодерністичного мистецтва, яке гостро відчуває розрив між реальним і символічним, тобто образним світом, який конструє соціум.

Зв'язок піднесеного з символічною реальністю демонструє аналіз Жижеком фільму Роберто Беніні “Життя прекрасне”, у якому головний герой витворює для свого сина гру і символічний ілюзорний світ у середовищі концтабору для того, щоб вберегти його від жаху війни і терору, тобто Реального. У цьому випадку відбувається зумисне уникнення піднесеного-Реального, яке власне несе терор і жах. Жижек називає це “символічною кастрацією”, під час якої турботливий батько “не захищає сина від суворой реальності концтабору, він лише створює символічну фікцію, яка робить цю реальність стерпною” [7, с. 32]. До речі, не випадково, на думку Жижека, фільм про концтабір сам по собі не є важким для перегляду і позбавлений усіх жахів, які мали б його супроводжувати, виходячи з місця й часу, у якому розгортаються події. Жижек запитує: а чи сам Беніні, як режисер фільму, не ставиться до глядачів як до дітей, створюючи символічну фікцію, що захищає нас від жахів Реального [7, с. 32].

У цьому контексті доцільно пригадати Е. Бьорка та І. Канта, для яких страх і негативне задоволення являють основу відчуття піднесеного і його невід'ємну рису. Беніні ж конструює символічну фікцію, яка покликана протиставити негативній і жорстокій реальності безтурботний світ позитивного задоволення без страждань та жахів. Таким чином, з точки зору бьорківського та кантівського розуміння природи піднесеного, у фільмі “Життя прекрасне” піднесене набуває певних етичних ознак. Піднесене постає позбавленим негативної складової, яка винесена назовні світу і є помітною для стороннього спостерігача, тобто для глядача фільму і батька, але не для сина. Піднесене вже не належить до порядку світу, воно актуалізується у турботливому ставленні однієї людини до іншої. Однак Жижек по суті не акцентує на цьому, аналізуючи фільм Беніні.

Ще один приклад аналізу піднесеного як Реального Жижек пропонує, розглядаючи фільм “Матриця”. “Пустеля Реального”, у яку Морфеус приводить Нео, – це місце, мислити і говорити про яке заборонено, місце, яке не існує в символічній системі мови і не може бути описане в її рамках. На загал, якщо узяти “Матрицю”, “Життя прекрасне”, “Загублене шосе”, як і більшість фільмів Лінча, то Жижек вбачає у них принципові опозиції між символічним і реальним, світом свідомого та розумного і підсвідомого та нерозумного.

Не менш цікавим прикладом аналізу кіно є підхід Олега Аронсона. Основне завдання, яке ставить перед собою Аронсон – дослідити кінематографічне піднесене, а це, власне, не те відчуття підне-

сеного, яке ми переживаємо, переглядаючи кіно, але піднесене, що витворюється за допомогою кінематографічних технологій [2]. Для того, щоб окреслити і зрозуміти це піднесене, Аронсон звертається до теорій Імануїла Канта і Жан-Франсуа Лютара. Зокрема для дослідження природи кінематографічного піднесеного автор наголошує на важливості кантівської концепції динамічного піднесеного.

Для ілюстрації своєї ідеї щодо динамічного піднесеного та “запозичення” кінематографом досягнень з інших мистецтв, Аронсон звертається до аналізу творчості Андрія Тарковського. У фільмах цього режисера Аронсон вбачає два види піднесеного. Перше з них виникає тоді, коли режисер використовує піднесене інших видів мистецтв: “Колір, що з’являється у фіналі “Андрія Рубльова”, коли залишається тільки зображення ікон, Брейгель у “Солярісі”, численні знаки мистецтва у “Дзеркалі”, Леонардо да Вінчі і Бах у “Жертвоприношенні” – усе це знак за знаком, крапля за краплею витискає піднесене з самої кіноплівки. Ці фільми дотикаються до піднесеного настільки, наскільки воно вже було у творі мистецтва, а плівка це зафіксувала” [2]. Цей тип піднесеного Аронсон ідентифікує як піднесене-прекрасне.

Однак Аронсон також вказує на ще один вид піднесеного і називає його “піднесеним повтору”: “Тарковський не тільки повторює мистецтво, вказуючи непрямо на сам фільм як на мистецтво, він повторює те і тільки те з мистецтва, яке впізнається, тобто повторюється ще раз у колективному упізнаванні, у спогаді. І справа тут уже не в суб’єктивному переживанні фільму, але в афекті спільного буття, який створюється не самим мистецтвом, не його образами, але відчуттям себе у спільноті споживачів саме цієї образності” [2]. Останнє є надзвичайно важливим для Аронсона, адже дозволяє говорити про зовсім інший рівень людського буття і сприйняття, а отже, й інше піднесене.

Ще один важливий момент кінематографічного піднесеного, на який вказує Аронсон – ідея, що кіно витворює інший світ, рівноцінний тому, у якому людина перебуває фізично. А вже ця подвійність світів дає можливість для відкриття Іншого, що відкривається через афекти спільності: “Кінематографічний повтор – це, перш за все, “подвоєння” світу, при чому таке, що світ кінематографічних образів не сполучається з образами реального світу. Це означає, що реальність кінематографічних образів є не меншою реальністю, ніж та, яка є для нас звичним (життєвим) світом. Йдеться зовсім не про фіксацію реальності, коли створюється щось схоже

на реальний світ, а саме про “подвоєння” світу, яке стає можливим саме завдяки спільному бажанню мати цей “другий” світ як ще одну реальність” [2].

Саме таке подвоєння приводить через спільність афекту до ідеї Іншого. У цьому подвоєнні світу людина здатна у спільності розділити з Іншим досвід піднесеного. Такий принцип спрацьовує не лише для фільмів Тарковського, але й для кіно взагалі, бо це, на думку Аронсона, і є властиво кінематографічне піднесене. Свою тезу дослідник ілюструє на прикладі кінострічок Хічкока, Бергмана, Дрейера та інших [2].

Як бачимо, міркування Аронсона про природу кінематографічного піднесеного врешті приводять автора до етичного піднесеного. І справді, на перший погляд, оскільки цей афект відкриває нам Іншого, то тим самим рефлексія виходить в етичну площину. І тому він стає етичним: “Цей етичний афект – відкриття “іншого”, який співчуває, співпереживає, перебуває з твоїм “я” у спільності, що формується через спільність страху, радості, задоволення” [2].

Але тут слід вказати на один важливий, на наш погляд, момент. Безсумнівно, кінематографічне піднесене, яке через досвід спільного сприйняття і співпереживання відкриває Іншого, може розглядатись в етичній площині як власне етичний феномен та “етичний афект”. Однак при детальнішому аналізі стає зрозумілим, що власне етичного, принаймні у класичному розумінні цього слова, у цьому феномені насправді не так багато. По суті, воно вичерпується зустріччю з Іншим, який відчуває і переживає те ж саме, що й ми. Питання про добро і зло, мораль і систему моральних цінностей тут не ставиться. Та й навряд чи воно було б тут доцільне і слідувало внутрішній логіці автора. Натомість, Аронсон, пишучи про етичний вимір кінематографічного піднесеного, розкриває глибші і не стільки етичні, скільки естетичні, гносеологічні та онтологічні аспекти цього феномена: “Етичний афект кінематографічного піднесеного можна описати у сучасних термінах як “втрату суб’єктивності”, втрату “я” перед обличчям іншого. І ця втрата виявляється не такою вже й драматичною, а, радше, вона має позитивний характер. Зокрема, відкривається царина піднесеного, раніше недоступна, здатність виявляти яку і становить, можливо, найголовніше вміння режисера” [2]. Аронсон використовує Ліотарівську ідею про етичну складову піднесеного, але гіперболізує її, і “етична складову піднесеного” в Ліотара перетворюється в “етичне піднесене” в Аронсона. Для підтвердження цієї тези наве-

демо такі його слова про піднесене у Ліотара: “Фактично для нього (Ліотара – А. С.) піднесене як здатність бажання постає як певна єдність естетичного та етичного досвіду, нерозривність афекту і мислення, мислення і дії... Що, як не знаменитий категоричний імператив, характеризує це краще за все – неможливе приписування, приписування вчинку, на який ніколи нікому в його індивідуальному існуванні не вистачить сил. Саме це дозволяє Ліотару говорити про *етичну складову піднесеного*” [1].

Зрештою, залишаючи осторонь етичний вимір піднесеного, Аронсон в іншій статті “Буденне піднесене (кіно за Жан-Франсуа Ліотаром)” [1], торкається саме естетичних, антропологічних і онтологічних вимірів феномена піднесеного, оскільки ці виміри закладені у філософській інтерпретації цього феномена в Ліотара. Попри те, що Аронсон доходить висновку про етичну природу кінематографічного піднесеного, *de facto* етичне піднесене у нього є обмеженим, а етичний афект є тим, з чого дослідник розпочинає свої розмірковування про естетику піднесеного, що межує з антропологією, гносеологією та онтологією. Окрім того, кінематографічний повтор – це не стільки відкриття Іншого, скільки відкриття безсуб’єктності, втрати суб’єктності. І тут доцільного зацитувати самого Аронсона у тому фрагменті, де він аналізує Ліотарівське розуміння кіно¹, і яке врешті використовує у своїй аргументації: “Ліотарівське акіно і є той постійний пласт кінематографа, де виходить на поверхню безсуб’єктне бажання, не репрезентоване, але яке постійно повторюється, повертається. Повтор, на відміну від відтворення, безпосередньо пов’язаний саме з безсуб’єкністю бажання, бажання, яке ми не контролюємо. Він має безпосереднє відношення до афектів (імпульсів, потягів), на які накладена неявна заборона (соціальна, моральна або ще якась), які не беруть участі в системі виробництва “потрібних” (“хороших”, “цінних”) об’єктів, але повертаються до речей непотрібних, позбавлених сенсу, і які, здавалося б, цілковито виключені з економіки виробництва-споживання” [1].

Таке прочитання Ліотара виводить Аронсона на рівень масової культури і до нового осмислення піднесеного. Аналізуючи піднесене, Ліотар концентрується на мистецтві авангарду, яке позиціонувало себе як елітарне мистецтво, на його внутрішній інтенції зобразити незображуване. Аронсон же розширює поле для аналі-

¹ Темі кіно Ліотар присвячує коротке есе “Акіно” [4], де досліджує економіку бажання і її значення для специфічної мови і технології кінематографа. На це есе й посилається Олег Аронсон.

зу, вказуючи, що розроблену Ліотаром інтерпретацію піднесеного можна проілюструвати на прикладі сучасної масової культури: "... Ліотар не помічає, що практично все, про що він говорить, може бути застосоване до масової культури, яка має справу з надлишковим виробництвом зображень і неявною заборонаю на уяву, що реалізується в легалізації витісненого з образотворчої культури шару непристойного" [1].

Схожий поворот бачимо і в жижеківській інтерпретації Лакана. Якось Жижек сказав, що він переконаний у тому, що правильно схоплює деякі філософські концепти Лакана лише тоді, коли він може "успішно їх перекласти на імбецильність, властиву масовій культурі" [6, с. 2]. Власне у "Смішному піднесеному" Жижек і займається таким "перекладом".

Аналіз піднесеного у маскультурі Жижека і Аронсона зрештою приводить їх до одних і тих самих, або принаймні дуже схожих висновків. Жижек вказує, що у фільмах Лінча (як прикладі масової культури) майже завжди можна віднайти співвідношення смішного (ridiculous) і піднесеного. Межа між цими феноменами, що ніби протистоять одне одному, на думку Жижека, дуже тонка. На прикладі одного з персонажів Лінча містера Едді ("Загублене шосе"), Жижек демонструє, як перше і друге можуть поєднуватися і співіснувати в одному об'єкті. Ось що про це пише один з коментаторів філософа: "Жижекове прочитання структуроване довкола складного набору додаткових опозицій: реальність і ілюзія, що супроводжує її, закон та його властиве порушення, які в універсумі Лінча позначені опозицією смішного (ridiculous) та піднесеного. Містер Едді є одним з тих Лінічевих персонажів, які втілюють обидві полярності: з одного боку, він суворо дотримується правил, репрезентуючи запровадження соціо-символічного Закону, але, з іншого боку, він робить це у настільки перебільшений, несамовитий спосіб, що його роль показує внутрішнє насильство і довільну природу Закону. Містер Едді – це один з тих піднесених, гіперактивних, агентів, які тільки насолоджуються життям, від яких персонажі у фільмах Лінча намагаються захиститися втечею у фантазію чогось нешкідливо гарного, яка є такою ж смішною (ridiculous)" [6, с. 14]. Піднесене та смішне і безглузде тісно співіснують, а це означає, що піднесеним може виявитись щось безглузде, буденне і те, що нізащо б не було назване таким у класичну епоху починаючи з Псевдо-Лонгіна і закінчуючи мислителями XVIII – XIX століть.

Отже, і Жижек, і Аронсон представляють два варіанти аналізу кіно за допомогою поняття піднесеного. Жижек, обстоюючи психоаналітичну інтерпретацію піднесеного і природи художнього твору, наголошує на піднесеному як Реальному в лаканівському значенні цього слова. Жижек обстоює тезу про спорідненість піднесеного і смішного (*ridiculous*), тим самим розкриваючи нові грані поняття піднесеного. Аронсон же зосереджує свою увагу на кінематографічному піднесеному, тобто піднесеному, яке властиве лише для кіно, і ні для яких інших видів мистецтва. Розпочинаючи з етичного аспекту кінематографічного піднесеного, він, зрештою розкриває глибші аспекти цього феномена, виходячи на естетичний, гносеологічний та онтологічний рівні дослідження.

Обох дослідників поєднує бажання дослідити кіно з точки зору його внутрішньої і прихованої структури. Категорія "піднесеного" постає одним з найважливіших інструментів такого дослідження, який одночасно збагачується в процесі аналізу кіно, адже специфічна мова і технології кіно відкривають незнані раніше аспекти досвіду піднесеного. Аналіз кіно за допомогою естетичної категорії піднесеного дозволяє виразно проілюструвати розрив між реальністю і її символічним вираженням у сучасному кіномистецтві, у якому стираються межі між піднесеним і смішним (Жижек), між реальним і вигаданим, тобто символічним світом (Аронсон).

Підходи Жижека і Аронсона – це лише поодинокі випадки естетичного аналізу сучасного кіно, які охоплюють далеко не всі проблеми кінематографу і кінематографічного піднесеного. Безумовно, є чимало режисерів, роботи яких чекають на філософський аналіз. Зокрема актуальним і досі не дослідженим є питання піднесеного у нових формах і напрямках кіно, таких як авангард, арт-хаус, які стимулюють теоретичне та філософське сприйняття кіно, розкривають нові горизонти у розумінні кінематографу. Окрім цього, на наш погляд, цікавим та перспективним є намагання дослідити кіно за допомогою класичних визначень піднесеного Бьорка, Канта, Гегеля, Ліотара та ін., які проявляють себе через теми страху, невимовності, трансцендентного, репрезентації не репрезентованого, і для яких досвід піднесеного – це досвід, у якому людина переживає зустріч з об'єктом, що значно перевершує її за силою або потугою. Такий підхід потребував би визначення певних маркерів "піднесеного", які дозволяли б описувати і аналізувати цей досвід не лише у кіно, але й в інших видах мистецтва.

Література:

1. Аронсон О. Обыденное возвышенное (кино по Жан-Франсуа Лиотару) [Електронний ресурс] – Олег Аронсон // Философский журнал – 2009. – № 1 (2). – Режим доступа: <http://iph.gas.ru/page50423970.htm>.
2. Аронсон О. Кант и кино. Фрагмент 2: возвышенное [Електронний ресурс] – Олег Аронсон // Искусство кино – 2000. – №4. – Режим доступа: <http://kinoart.ru/2000/n2-article23.html>.
3. Cohen T. Beyond “TheGaze”: Zizek, Hitchcock, and the American Sublime – Tom Cohen // American Literary History – 1995. – Vol. 7. – No. 2. – P. 350-378.
4. Lyotard J. F. Acinema / Jean-Francois Lyotard // A. Benjamin. The Lyotard Reader. – Malden: Blackwell Publishers Inc., 1989. – P. 169-180.
5. Shaw Ph. The sublime (The New Critical Idiom) / Philip Shaw. – Routledge, Abingdon, 2006. – 168 p.
6. Wicczorek M. The Ridiculous, Sublime Art of Slavoj Zizek / Marek Wicczorek // Zysek S. The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch’s “Lost Highway” – Washington, DC: Walter Chapin Simpson Center for the Humanities, 2000. – P. 2-7.
7. Zysek S. The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch’s Lost Highway / Slavoj Zysek. – Washington, DC: Walter Chapin Simpson Center for the Humanities, 2000. – 52 p.
8. Zysek S. The Pervert’s Guide to Cinema [Електронний ресурс] – Slavoj Zysek. – Режим доступа: <http://www.thepervertsguide.com>.

Рецизент – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська академія” **І. А. Бондаревська**

УДК 111.852

Наталія Баранова

ЕСТЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ С. Т. КОЛЬРИДЖА ЯК ТЕОРЕТИЧНА ОСНОВА АНГЛІЙСЬКОГО РОМАНТИЗМУ

У своїй статті автор проводить дослідження естетичних поглядів С. Т. Кольриджа, які стали теоретичною основою англійського романтизму. У статті підкреслюється, що Кольридж дав поштовх розвитку принципово нових романтичних тенденцій в англійській поезії та критиці. Сформулювавши категорії естетики, він переходить до питання про те, як створюються твори мистецтв, як проходить творчий процес.

Ключові слова: англійський романтизм, естетичні погляди С. Т. Кольриджа, категорії естетики, прекрасне, гумор, мистецтво, символ, поезія, твори мистецтв, творчий процес.

N. Baranova. Esthetic views of S. T. Coleridge as a theoretic foundation of English Romanticism

In the article the author conducts a research of esthetic views of S. T. Coleridge, which became the theoretical basis of English Romanticism. It is emphasized in the article that Coleridge stimulated the development of fundamentally new romantic tendencies in English poetry and criticism. Having formulated the categories of esthetics he moves on to the question concerning the creation of works of art, how the creative process is happening.

Key words: English Romanticism, esthetic views of S. T. Coleridge, categories of esthetics, the beautiful, humour, art, symbol, poetry, work of art, creative process.

Н. Баранова. Эстетические взгляды С. Т. Кольриджа как теоретическая основа английского романтизма

В своей статье автор проводит исследование эстетических взглядов С. Т. Кольриджа, которые стали теоретической основой английского романтизма. В статье подчеркивается, что Кольридж дал толчок развитию принципиально новых романтических тенденций в английской поэзии и критике. Сформулировав категории эстетики, он переходит к

вопросу о том как создаются произведения искусств, как проходит творческий процесс.

Ключевые слова: *английский романтизм, эстетические воззрения С. Т. Кольриджа, категории эстетики, прекрасное, юмор, искусство, символ, поэзия, произведение искусств, творческий процесс.*

Англійський романтизм, який виник на межі XVIII – XIX століть, став кульмінацією процесу, що відбувався в літературі та мистецтві, естетиці та філософії Англії в другій половині XVIII ст.

Романтизм – складний ідеологічний та художній рух, у якому переплелися як прогресивні, так і реакційні тенденції епохи, до якого відносять художників, не схожих за своїми світоглядними позиціями, політичною та літературною долею, творчою індивідуальністю. Головне, що об'єднує романтиків, – це неприйняття існуючої дійсності, критичний підхід до ідей, які проголошували ідеологи епохи просвітництва. І хоча ця критика велася з різноманітних позицій, але походила вона із загальної ситуації кризи ідей про суспільство як царину розуму.

Серед інших особливостей, які характеризували романтизм, потрібно назвати пильну увагу до світу почуттів, внутрішнього світу; героєм романтичних творів стає яскрава творча індивідуальність, яка часто виражала особистість і кредо самого художника.

Даючи загальну характеристику романтизму, потрібно відзначити своєрідність англійського романтизму, який розвивався на ґрунті традиційного сенсуалістичного емпіризму, що був характерним для англійської філософії.

Ця характеристика повною мірою стосується й того напрямку в англійському романтизмі, до якого належав Семюель Тейлор Кольридж, естетичні погляди якого стали теоретичною основою англійського романтизму. Складний та суперечливий шлях духовних пошуків і розчарувань видатного англійського романтика обумовили специфіку його поглядів, які поєднували в собі еклектику та геніальні прозріння. Прихильник англійських матеріалістів – Гоббса, Локка, Хартлі, – він з часом порвав із матеріалізмом, оголосивши його шкідливим та аморальним вченням. Теорії Платона та його послідовників, якими Кольридж цікавився зі студентських лав, стали ґносеологічною основою його нової системи.

С. Т. Кольридж дав поштовх розвитку принципово нових романтичних тенденцій в англійській поезії та критиці. Він усе своє

життя прагнув до недосяжної мети – створення *opus magnum*, який охопив і поєднав би всі сфери філософії, теології, естетики та літератури, пояснив світу ті питання, над якими билися кращі уми попередніх епох.

Це завдання було явно не під силу одній людині. Даремні спроби вирішити його й обумовили ту особливість, яка відрізняє літературний та філософський спадок письменника. Жодна з його великих праць не була доведена до кінця. Кольридж лише створює канву, по якій вже не встигає вишити візерунки. У його творах є величезна кількість ідей, які часто не отримують у нього подальшого розвитку, даючи цим підстави для роздумів філософам і критикам майбутніх поколінь.

Ця особливість пояснюється й іншими причинами. Кольридж був одним із представників романтичної естетики, яка по-новому поставила проблеми літературного процесу, митця та ролі художника в суспільстві, співвідношення уяви та розуму в творчості.

В естетичній системі Кольриджа мистецтво стає головним видом людської діяльності та найкращим засобом моральнісного удосконалення особистості. Саме в ньому, вважав Кольридж, сконцентований синтез найсуттєвіших сторін життя – прекрасного, істини, добра. У мистецтві втілюються всі властивості людської душі: почуття, уява, розум. У ньому, на думку Кольриджа, здійснюється єднання людини, природи та світового духу. І художник, і глядач глибоко перетворюють себе та навколишній світ саме тому, що мистецтво апелює перш за все не лише до свідомого, але й до безсвідомого в людині, до найпотаємніших основ його єства. Показ глибини та єдності явищ – ось основне завдання мистецтва.

Крім цього, його завжди хвилювали проблеми прекрасного, поезії, смаку, генія, уяви тощо. Прекрасне, на думку Кольриджа, – квінтесенція життя. Подібно до своїх попередників – сенсуалістів Хоума та Хатчесона, Кольридж починає з отождення добра та краси, але чим більше він поглиблюється в роботу, тим складніше здається йому таке співвідношення. В останніх есе “Про смак”, “Про поезію або мистецтво” він уже заявляє, що добро та краса тісно пов’язані, невіддільні, але не ідентичні. Головна їх відмінність виявляється в тому, що добро, як і “приємне”, яке він теж відрізняє від прекрасного, пов’язане з особливим “інтересом”. Вони обоє виникають завдяки акту волі. Прекрасне ж пасивне. Воно сприймається інтуїтивно. Добро пов’язане із законами розуму. Прекрасне виникає в діалектичній єдності об’єктивних властивостей пред-

мета з вродженими постійними правилами судження та уяви. Ось чому греки називали прекрасне “зверненим до душі”, яка зразу ж відкликається та сприймає прекрасне як дещо співприродне їй. У цьому твердженні ми зустрічаємо дуже важливий висновок Кольриджа. Прекрасне ні об’єктивне, ні суб’єктивне. Воно виникає внаслідок злиття двох сторін.

Так С. Т. Кольридж підходить до вже наявного висновку про джерела прекрасного і вбачає їх у внутрішній гармонії зовнішнього світу та душі, яка передбачає внутрішню боротьбу, зіткнення протиріч на наступному етапі та, як наслідок, виникнення нової гармонії. “...Найпрекрасніше те, де найбільша кількість перепон... подолана з найбільшою довершеністю” [1, с. 202]. Прекрасне за суттю своєю – це те, в чому багато що, зберігаючи всі свої властивості, стає єдиним. “Повинне бути щось, – пише Кольридж, – у чому втілюється форма”. І це щось він визначає формулою Піфагора – “зведення множини в єдине” (*multeity in unity*), що зовсім не означає знищення “множини”, навпаки, прекрасне є “множина в єдності” [1, с. 201; 195].

І нарешті, Кольридж доходить головного висновку. Він дає пояснення сприйняттю прекрасного. Оголосивши це сприйняття інтуїтивним, він помітно вплинув на погляди наступних поколінь естетів. Сприйняття прекрасного, за Кольриджем, безсвідоме. Ця “сфера безсвідомих прагнень” тим активніша, “чим менш чіткі образи” [2, с. 217]. Прекрасне – “мова природи, універсальна та інтуїтивна, що виникає завдяки законам, відповідно до яких людині доводиться пояснювати видимі рухи, які здаються причинами... аналогічними її власним діям” [2, с. 218]. Прекрасне в природі – це основа духовного єднання людини з трансцендентним світом, це можливість досягнути смисл життя та його закономірності.

Прекрасне існувало, на думку поета, лише в єднанні духовного сприйняття людиною як об’єктів природи, так і об’єктів, утілених у звуках, запахах, кольорі тощо. Складна об’єктивна структура прекрасного, суперечлива та цілісна водночас, передбачала існування не менш складного та багатого духовного світу людини. Для інтуїтивного сприйняття прекрасного необхідне величезне напруження як фізичних, так і духовних сил.

Говорячи про раціональні елементи пізнання, Кольридж розмежовував поняття розсудка та розуму. Він вважав, що почуття сприймають, розсудок осягає, розум усвідомлює. У колі проблем, безпосередньо пов’язаних із проблемою розсудка та розуму, важ-

ливе місце відведено ролі гумору та дотепності в творчості. Дотепність і гумор – поняття, що займають особливе місце в творчих побудовах романтиків. Про них говорять Шеллінг і брати Шлегель, вводячи поняття “романтичної іронії” як своєрідного бачення життя. За допомогою іронії письменники-романтики показували відносність багатьох сторін сучасної дійсності. Гумор та іронія ставали для багатьох романтиків головним способом боротьби з вузькістю та обмеженістю поглядів.

У трактаті “Приготовча школа естетики” Жан-Поля, який надавав гумору універсальне значення, гумор трактується “як гранично широкий механізм світу” [3, с. 35]. Кольридж у своєму розумінні гумору багато в чому орієнтується на теорію Жан-Поля. Гумор – вираження нового погляду на відомі явища. Важливим проявом гумору для Кольриджа є каламбури, оскільки в них предмет постає одночасно “і тим і не тим”. Неоднозначність у каламбурі важлива не тільки сама по собі, але і як вираження внутрішньої суперечливості, тієї самої суперечливості, яка обумовлює виникнення і розвиток прекрасного в житті та в мистецтві. Таким чином, гумор стає однією з форм вираження прекрасного в мистецтві, одночасно залишаючись способом виразити ставлення художника до дійсності.

Критерієм гумору, як і інших сторін душі художника, для Кольриджа слугує смак. Кольридж детально розповідає про те, що таке смак, в однойменному есе. Смак “навчає нас розраховувати не просто на чітке уявлення про річ як таку...а на миттєвий зв’язок предмета з нашим власним буттям”, він “включає інтелектуальне сприйняття того чи іншого предмета, що змішане якоюсь мірою із задоволенням чи незадоволенням, який викликає предмет” [4, с. 210]. Смак створює духовну множинність у єдності, подібно до того, як це сполучення виникає в природі.

На думку поета, смак виробляється на основі тривалого та наполегливого тренування. Але у кожної людини свій, власний досвід, а смак повинен бути об’єктивним. Чи означає це, запитує Кольридж, що у ньому неможна знайти певні принципи, спільні для всього людства? Звичайно, ні. Адже досвід не тільки індивідуальний. Існує і колективний досвід багатьох людей багатьох поколінь, вироблений спільною практикою і спільний для всіх, тому що всі люди більшою чи меншою мірою наділені розумом і волею, інтуїцією і уявою. Тому вироблення смаку та його правильних критеріїв не тільки можливе – але й обов’язкове. Роздумуючи про

смак, Кольридж намагається з'ясувати його призначення. У прекрасному виражена суть життя, у смаку – суть людської душі. Його завдання не просто поєднати, але злити воедино почуття певного задоволення, тобто якість суб'єктивну, зі сприйняттям об'єктивно наявних елементів прекрасного та водночас реалізувати в їх злитті інтелектуальні уявлення.

Поняття смаку в Кольриджа поряд із поняттям прекрасного стає однією з основних філософських категорій. Без смаку неможлива ніяка співучасть людини в житті Всесвіту. Смак потрібен не лише для розуміння прекрасного, але й для його творення.

Слідом за Шеллінгом, у системі якого вчення про діалектичну сутність прекрасного відігравало центральну роль, Кольридж бачить смисл мистецтва в єдності раціональної зовнішньої суворості та внутрішньої свободи.

Мистецтво повинне представляти життя, зовнішній світ і одночасно почуття та думки свого творця. Мистецтво, як і прекрасне, повинне слугувати безпосередньому задоволенню. Але, на відміну від прекрасного, кінцева мета та завдання мистецтва в тому, щоб через задоволення нести високі моральнісні істини, навчати людину добру. І в цьому твердженні Кольридж, безсумнівно, виявляється нащадком не лише Шеллінга, але й англійських філософів-моралістів XVIII століття. Проте, опираючись на їх праці, він створює свою, оригінальну концепцію мистецтва.

Для Кольриджа питання: “Чи виконує мистецтво своє завдання?” є головним, оскільки для нього це кардинальна проблема не тільки естетики, але й філософії та етики. І в вирішенні її він також залишається на позиціях, близьких англійській сенсуалістичній філософії. Кольридж стверджує, що прекрасний витвір мистецтва, хоча й виражає вищі трансцендентальні істини, саме все ж не трансцендентальне. Його засоби вираження – фарби, звуки, слова. І впливає воно тому на почуття, і лише опосередковано – на уяву та розум.

У зв'язку з цим у Кольриджа виникає знамените визначення поезії як виду творчості, який протистоїть науці, тому що безпосередньою метою ставить собі не істину, а задоволення. Їх різниця полягає ще і в тому, що твір мистецтва приносить задоволення тому, що складові частини такого взаємообумовлюють один одного, підтримують і пояснюють, гармонуючи у своїх пропорціях. Поезія впливає на людей своєю живою співучастю в житті. Поезією Кольридж називає всі види мистецтва, які звернені до почут-

тів, при умові, що вони виражають ідеальне. Це й музика, і вірші, і навіть драма. І тут виникає певна суперечність. З одного боку, Кольридж стверджує об’єктивну сутність мистецтва, підкреслюючи матеріальність його виразних засобів, з іншого, як, наприклад, в “Есе про поезію чи мистецтво”, на перший план висунута ідеальна суть мистецтва. Поезія, на думку Кольриджа, явище чисто людське, бо всі її матеріали зберігаються в душі й усі її результати призначені для душі.

Сама природа стає у Кольриджа “витвором мистецтва”, автор якого – Бог. З тієї ж причини мистецтво можна було б визначити як посередника між думкою та річчю або як союз того, що є природа, з тим, що є виключно людське. Воно – образна мова думки й відрізняється від природи єдністю всіх частин, які поєднані в одну думку чи ідею.

Звідси ж випливає й останнє твердження Кольриджа про суть мистецтва: воно повинне стати скороченою формулою природи, мета мистецтва – передати ціле *ad hominem*, і оскільки в кожній людині є свій ідеал природи, остільки з’являється можливість вищої довершеності, гармонізований хаос. Почавши зі ствердження ідеальної суті мистецтва, Кольридж знову вимушений повернутися до його “матеріальної” мови, тобто до об’єктивних засобів вираження ідеального. У нього народжується останнє визначення про те, що поезія за своєю суттю – універсальний дух, але той, який при своєму втіленні прилаштовує та застосовує навколишні матеріали й прилаштовується до обставин.

Кольридж ще раз підтверджує основоположний принцип своєї естетики, діалектичну єдність протилежностей, – поєднання ідеального та матеріального в єдиному цілому. Із цього ж виникає й основна вимога до мистецтва: воно повинне бути символічним, оскільки будь-яке об’єктивне зображення не може бути тільки самоцінним. Окрім цього, воно повинне виражати трансцендентальні ідеї та образи. Художник повинен зображувати те, що всередині явища, наслідувати тому, що діє крізь форму й спілкується з нами за допомогою символів.

Символічно відтворюючи дух природи, він може сподіватися створити річ абсолютно природну за своїм об’єктом та істинно людську за своїм враженням.

Виражаючи дух речі, він охоплює саму її суть. Саме тому, на думку Кольриджа, гарний портрет – завжди узагальнення. Це зображення потрібне не для порівняння з оригіналом, але для згаду-

вання про нього. Проте поняття узагальнення зовсім не означає в Кольриджа нівелювання предмета. Навпаки, узагальнений образ стає образом-символом.

Кольридж заклав основи теорії символів, на яку пізніше опиралися такі відомі представники англійської естетики, як Карлейль, Маколі та Рьоскін, хоча вони зовсім по-різному сприймали її. Символ – одне з ключових понять в естетиці Кольриджа. Кольридж вважає, що прекрасне – це настільки повне підкорення матерії духу, що матерія перетворюється на символ, за допомогою якого дух розкриває себе.

Символ передає значення того явища, яке неможна пізнати розсудком. Пізнання символу завжди інтуїтивно і завжди потребує інтенсивної роботи духа. Символ ототожнює суб'єкт і об'єкт, реальне та ідеальне, свідоме та безсвідоме. У ньому вони злиті. Але, зливаючись в символі, всі вони одночасно й протистоять один одному. Тому будь-який символ несе в собі відому суперечність й до кінця його не можна пізнати. Звідси і виникає часткова недовомовленість, незрозумілість істинного твору мистецтв. Ця недовомовленість і є основною ознакою справжнього романтичного твору.

Формулюючи концепцію символу, Кольридж, по суті справи, теоретично узагальнює власний поетичний досвід. Багато з його віршів і поем наповнені складною символікою. Символи, подорожуючи з твору в твір, стали носіями певних значень. Місячне сяйво, зірки, природні явища втілюють в його поемах (“Балада про старого моряка”, “Кристабель” та “Кубла-хан”) людські почуття, властивості інтелекту, пристрасть. У художній формі, підчас завуальованій, Кольридж проводить основну тему становлення особистості та її взаємовідносин з навколишнім світом. Часто ці символи є не лише плодом поетичної уяви, але навіть філософією – ідеалістів та містиків. Інколи він безпосередньо запозичує в них свою символіку.

Для Кольриджа символ – це ідея, яка за своєю природою виходить за межі почуттів, але втілюється в чуттєвих образах. Символ – результат дії розуму та розсудку, здатності надчуттєвого та здатності до чуттєвого пізнання, – обидва діють під егідою уяви.

С. Т. Кольридж протиставляє символ алегорії, у якій бачить просте копіювання зовнішніх рис предмета. Він пояснює відмінність між символом і алегорією різницею в прийомах творчості істинного художника та копіїста. Так в його естетичній системі встановлюється різниця між наслідуванням та копіюванням і, як наслідок

цього, – перерахування умов, дотримуючись яких можна створити справжній витвір мистецтва. В основу своєї концепції Кольридж ставить, здавалось би, й традиційне для естетики XVIII століття положення про те, що художник повинен наслідувати природу, але вносить характерне обмеження: наслідувати лише прекрасне в природі. Під прекрасним він розуміє не зовнішню форму, але внутрішню суть предмету, не *natura naturata*, але *natura naturans*. Говорячи про відтворення в мистецтві цієї останньої, Кольридж має на увазі субстанціональне начало, що закладене божеством як у природі, так і в самій людині, й тому таке, що об'єднує їх. Саме ця спільність і дозволяє художнику відтворити не зовнішні ознаки об'єкта, але явище в цілому, в усій його складності, глибині та суперечностях.

За Кольриджем, наслідування – не просто відтворення вже наявного, воно покращено магією таланту. В наслідуванні існує два елементи – схожість і несхожість, – які протистоять один одному, взаємопроникають і, зливаючись, створюють нерозривну єдність. Тільки в цьому випадку твір, маючи схожість з оригіналом, починає жити самостійним життям, оскільки підкоряється своїм особливим законам. У ньому присутня єдність генія художника та суть того, що зображене водночас. Створення його стане тим фокусом, який сконцентрує в собі всю суть того, що зображується. Для цього, вважає Кольридж, художник на час відмовляється від об'єктивної реальності, щоб повернутися до неї знову, коли він буде у повній гармонії з її внутрішньою суттю та зовнішнім виглядом. Так поет формулює один з основних законів мистецтва, який зберіг своє значення й сьогодні.

Хоча естетичні погляди С. Т. Кольриджа не були приведені в струнку, єдину систему, вони відіграли велику роль у становленні теорії мистецтва романтизму в Англії, відобразивши найсуттєвішу зміну в його теорії та практиці. Поет застосував до естетичних проблем філософські методи дослідження. Діалектичний принцип органічної єдності пронизує всі його судження і про мистецтво, і про художню творчість. Новий метод Кольриджа потребував конкретного аналізу твору, що досліджується, вивчення кожного окремого етапу в розвитку мистецтва в зв'язку з історичним і психологічним підходами до творчості й з конкретною історичною обстановкою.

С. Т. Кольридж піддав всебічній критиці закони класицизму, визначивши його життєдіяльність і дієвість лише на певній стадії

художнього розвитку. Окреслюючи новий етап у розвитку естетики, теорія Кольриджа має не лише історичне значення. В ідеалістичній формі, що властива загальному руху філософської думки його епохи, він висунув чудові за своєю глибиною та прозорливістю положення, що принципово важливі для оцінки літературного процесу як в минулому, так і в сьогоденні.

Література:

1. Кольридж С. Т. О принципах истинной критики // Кольридж С. Т. Избранные труды. – М.: Искусство, 1987. – 350 с.
2. Кольридж С. Т. О прекрасном // Кольридж С. Т. Избранные труды. – М.: Искусство, 1987. – 350 с.
3. Михайлов А. Приготовительная школа эстетики Жан-Поля. Теория и роман. – В кн.: Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. – М., 1981. – 268 с.
4. Coleridge S. T. Fragment of Essay on Taste. – In.: Coleridge S. T. Biographia Liferaphia. Vol. 2. P. 247 – 249.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент **Т. В. Кушерець**

УДК 7.01

Катерина Ірдиненко

ПОСТМОДЕРНІЗМ У МИСТЕЦТВІ: НОВІТНІ ТЕНДЕНЦІЇ

Стаття присвячена осмисленню феномена постмодернізму в сучасному культурологічному просторі. Постмодернізм утверджується як широке соціокультурне і світоглядне явище, проникаючи у всі сфери сучасного менталітету. Автор статті проводить паралелі між авангардом і постмодернізмом, де обидві форми модерного мистецтва вступають в діалог та полілог, знаходять спільний пошук стилю, нову парадигму співвідношення, культурних засад майбутнього.

Ключові слова: постмодернізм, модерн, авангард, діалог, полілог, парадигма, синтез мистецтв.

К. А. Irdynenko. Postmodernism in the art: new tendencies.

This article is devoted to the understanding of phenomenon of postmodernism in the modern cultural environment. Postmodernism pointed as the wide cultural and mental thing, spread in all sphere of modern mentality. The author of the article show the parallels between avangard and postmodernism, where two forms of modern art involved in dialog and polilog, finding the whole style and new paradigm cultural principles of future.

Key words: postmodernism, modern, avangard, dialog, polilog, paradigm, arts.

Е. А. Ирдиненко. Постмодернизм в искусстве: современные тенденции

Статья посвящена осмыслению феномена постмодернизма в современном культурологическом пространстве. Постмодернизм утверждается как широкое социокультурное и мировоззренческое явление, проникающее во все сферы современного менталитета. Автор статьи проводит параллели между авангардом и постмодернизмом, где обе формы модернистского искусства вступают в диалог и полилог, находят общий поиск стиля, новую парадигму соотношения, культурных принципов будущего.

Ключевые слова: постмодернизм, модерн, авангард, диалог, полилог, парадигма, синтез искусств.

Постмодерністська ситуація, що склалася в сучасній культурі, викликає зміни у стилі філософствування, у тому числі й в естетиці. Вичерпаність традиційних методів мислення, жорстка влада дискурсу над умовами філософів змушують їх шукати нових форм рефлексії. Як підкреслює Володимир Личковах: “У сучасному мистецтві постмодернізм корелює з авангардом. Історія модерного мистецтва послідовно проходить фази “першої” і “другої” хвилі авангарду, а також неоавангарду, трасавангарду, після якого йде “дев’ятий вал” постмодерну” [2].

Як філософська категорія термін “постмодернізм” отримав розповсюдження завдяки філософам Жаку Дерріді, Жоржу Батаю, Мішелю Фуко й особливо книзі французького філософа Жана-Франсуа Ліотара “Стан постмодерну” (1979). Постмодерністи, завдяки грізному історичному досвідові, переконалися у марності спроб поліпшити світ, втратили ідеологічні ілюзії, вважаючи, що людина позбавлена змоги не лише змінити світ, а й досягнути, систематизувати його, що подія завжди випереджає теорію. Прогрес визнається ними лише ілюзією, з’являється відчуття вичерпності історії, естетики, мистецтва. Реальним вважається варіювання та співіснування усіх (і найдавніших, і новітніх) форм буття. Феномен постмодернізму в різних його проявах і аспектах представлений творчістю структуралістів – Ю. Крістєвої, Ц. Тодорова, постструктуралістів – Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотар, М. Фуко. Стосовно вітчизняних філософських пошуків на ниві постмодернізму, то тут на особливу увагу заслуговують розвідки Г. А. Заїченка, О. М. Йосипенка, В. С. Лук’янца, В. М. Соболя та інших.

В Україні в останні роки з’явилась низка дисертаційних досліджень, присвячених різним аспектам постмодерністської парадигми. Це дисертації О. П. Варениці, Т. К. Гуменюк, Л. М. Димитрової, К. В. Кислюка, О. І. Хоми тощо.

Принципи повторюваності та сумісності художнього мислення з притаманними йому рисами еклектики, тяжінням до стилізації, цитування, переінакшення, ремінісценції, алюзії перетворюються на стиль. Митець має справу не з “чистим” матеріалом, а з культурно освоєним, адже існування мистецтва у попередніх класичних формах неможливе в постіндустріальному суспільстві з його необмеженим потенціалом серійного відтворення та тиражування.

Епоха постмодерну спростовує постулати про те, що традиція вичерпала себе і що мистецтво повинне шукати іншу форму. А відтак постмодернізм звертається до готового, минулого, того, що вже відбулося з метою заповнити недолік власного змісту. Таким чином, постмодерн демонструє свою крайню традиційність і протиставляє себе нетрадиційному мистецтву авангарду.

Широке розуміння традиції як багатой і різноманітної мови форм виливається в концепцію постмодернізму як фрістайлу в мистецтві.

Наразі, постмодерністський діалог з історією культури пов’язаний із відродженням інтересу до проблем гуманізму в мистецтві, тенденціями його антропоморфізації, що виражається поверненням до фігуративності, пильній увазі до змістовних моментів творчості та емоційно-емпатичних аспектів.

Разом із тим полемічна напруженість цього діалогу створює своєрідний іронічний подвійний код, що підсилює ігровий початок постмодернізму в мистецтві. Його стилістичний плюралізм, програмний еклектизм утворюють простір у величезному пласті сучасної театралізованої культури, чия декоративність і ментальність акцентуються на виразно-образотворчому початку в мистецтві і стверджує себе в спірності з тенденціями абстрактного концептуалізму попереднього модерністського періоду.

Характерна для останнього інтернаціоналізація художніх прийомів змінювалася виразною регіональністю, локальністю естетичних пошуків, тісно пов’язаних із національним, місцевим, міським, екологічним контекстом. Ці інноваційні моменти спонукають до серйозного вивчення постмодернізму в мистецтві як естетичного феномена, чий сенс зовсім не зводиться до компілятивності, вторинності, гібридності, хоча вони і є його “кичевою” тінню.

Постмодернізм кінця XX століття ґрунтується на принциповій ролі перспективності естетичного бачення, на побудові складних, динамічних структур художнього тексту. У мистецтві постмодернізм виступає як “монтаж” образів та сенсів, як “колаж” художніх цитат і текстів, як “гібрид” елітарної та масової культури. Отже, якщо авангард – це “інстраврація” нового, то постмодернізм – це “технологія інкріманації”. У першому бачимо “пошук стилю”, у другому “індустрію текстів” [2, с. 102-103].

Постмодернізм у літературі виявився багато в чому пов’язаним із специфікою сучасних візуальних мистецтв. Розмивання зовнішніх меж між літературою і філософією, історією, літературою й іншими видами мистецтва – кіно, театром, музикою, супроводжува-

не ерозією внутрішньо-літературних меж між жанрами і стилями, привело до виникнення мегалітератури, що означає необмежені комбінаторні можливості мовної гри. Поєднуючи прийоми інтелектуальної прози з сюжетною розважальною, що заповнює дефіцит “радості тексту”, задоволення від читання, ці книги адресувалися як масовій аудиторії, так і цінителям гри з літературними асоціаціями. Постмодернізм поєднав розповідь з показом, *deja vu* з *deja lu* (вже прочитаним) шляхом повернення до нарративності, так званою ретекстуалізацією. Цитатність, інтертекстуальність, властиві постмодернізму в цілому, проявилися тут у різноманітних імітаціях, стилізаціях літературних попередників, іронічних колажах традиційних прийомів. У літературу повернувся суб’єкт – герой, ліричний герой, персонажі і т. д. Проте він істотно відрізнявся від своїх прообразів у класичній, а також модерністській літературі невизначеністю маргінального статусу, інакшістю, андрогінністю, етичним плюралізмом.

Постмодернізм у мистецтві нерідко називають новою класикою або новим класицизмом, маючи на увазі інтерес до художнього минулого людства, його вивчення і проходження класичних зразків. При цьому приставка “пост” трактується як символ звільнення від догм і стереотипів модернізму і перш за все фетишизації художньої новизни, нігілізму контркультури. Глибинне значення постмодернізму полягає в його перехідному характері, що створює можливості прориву до нових художніх горизонтів на основі нетрадиційного осмислення традиційних естетичних цінностей, своєрідної амальгами Ренесансу з футуризмом.

Уявлення про західну культуру як зворотній континуум, де минуле і сьогодення живуть повнокровним життям, постійно збагачуючи один одного, спонукає не поривати з традицією, але вивчати архетипи класичного мистецтва, синтезуючи їх із сучасними художніми реаліями. Відхід від революціоністського негативізму повертає розвиток культури ХХ століття в еволюційне русло, що відчувається не тільки в архітектурі, живописі, літературі, музиці, кінематографії, танці, моді, але і в політиці, релігії, повсякденному житті.

І. Джонс вважає, що розповсюдження постмодернізму в архітектурі уповільнило руйнування історичних центрів міст, відродивши інтерес до старовинних будівель, урбаністичного контексту; зближує архітектуру з живописом і скульптурою на ґрунті загального орієнтиру – людської фігури. Відбулася реабілітація на новій теоретичній основі таких основних естетичних категорій і понять, як “прекрасне”, “піднесене”, “творчість”, “твір”, “ан-

самбл”, “зміст”, “сюжет”, “естетична насолода”, що відкидалися неоавангардизмом як “буржуазні” [1, с. 52].

Убачаючи в неомодернізмі або “пізньому модернізмі” (новому абстракціонізмі, архітектурі високих технологій, концептуалізмі і т. д.) свого конкурента, естетика постмодернізму народжується з неконфронтаційного, плюралістичного підходу до іншого перебігу сучасного мистецтва, наприклад, народного, наполягаючи на цілісності у світі художньої культури.

Підвищена увага до кольору, форми, матеріалу, ролі скульптури, живопису, комп’ютерної графіки в архітектурних рішеннях, їх знаково-символічний сенс, а також пошуки поєднання традицій та інновацій, локального і масового, природного і штучного, виразного і образотворчого в міському середовищі при всій своїй неоднозначності – стверджують статус постмодерністської архітектури як мистецтва, чия специфіка не зводиться до утилітарно-прагматичних функцій.

Постмодернізм в архітектурі не вичерпується певними течіями. Правомірно говорити про його специфіку в різних країнах – архітектурний деконструктивізм і індустріальна археологія в США, нова архітектура у Франції, неоліберти в Італії, хайтек в Англії і т. д.

Разом із тим в естетичному відношенні різноманітні постмодерністські варіанти об’єднані установкою на комунікативність архітектури, що створює своєрідний театр пам’яті, де кожен знак, подібно до М. Пруста, викликає культурно-історичні ремінісценції. Підкреслена нефункціональність багатьох формальних рішень, їх цитатність, фігуративність – свідчення неагресивного повернення до тих естетичних цінностей минулого, які в пориві самоствердження відкидалися Ле Корбюзьє та іншими архітекторами-модерністами.

Сьогодні, коли ентузіазм, викликаний “машинами для життя”, вже вичерпав себе, минуле може повернутися в архітектуру на сучасній основі подібно до класичної музики на лазерному диску, розширюючи стилістичний діапазон творчих пошуків у різних видах і жанрах мистецтва.

Постмодерністський бум прискорив природний перебіг процесу синтезу мистецтв, що особливо відчутно в кінематографі і театрі. Живописні і архітектурні принципи постмодерну в поєднанні з естетикою відеокліпів, агресивної телереклами, комп’ютерних ігор, електронного монтажу рішуче змінили кіностилістику, що спричинило за собою різке зрушення в аудіовізуальній структурі масового сприйняття. З’явившись на стику американського шоу-бізнесу та європейського кіноавангарду, нова кіномова поєднувала

в собі риси комерційного супервидовища і авторського кіно. Фуртурологічні тріллери С. Спілберга і Дж. Лукаса, шокові прийоми Р. Поланського, Д. Джармуша, Д. Лінча, маньєризм і живописне бароко Ф. Фелліні, М. Феррері, Л. Вісконті, пізнього П. Пазоліні, міфологізований історизм В. Вендерса, Р.-В. Фасбіндера, світло-музична енергія Б. Фосса, агресивна еротика З. Кубрика, культурологічні комікси К. Рассела об'єднали яскраве видовище, іронізм, подвійний інтерпретаційний код, що дозволяє вільно маніпулювати елементами кіномови в діапазоні від класики до кича. Принцип цитати, колаж кіноряду і літературного тексту, ігрових і анімаційних прийомів, особлива роль титрів, заставок, авторського коментарю, звукових ефектів і контрастного музичного супроводу, “сторонніх” звуків, відчуженого погляду кінокамери набули концептуального оформлення у Ж.-Л. Годара, Д. Джармена, П. Грінуея. Природність входження людини, обтяженої вантажем проблем кінця XX століття в містерію середньовічного “Саду”, його особистісне залучення до світового культурного і релігійного досвіду в “Книгах Просперо” створило особливий емоційний контекст нетрадиційного залучення до світу традиційних художніх цінностей, що відштовхує спроби їх тривіалізації.

Своєрідний досвід нагромаджений театральним постмодерном, де візуально-пластичні і кінематографічні прийоми часто несуть основне філософсько-змістовне навантаження. У “Сіді”, поставленому Ж. Дельсартом, класичний корнелівський текст не змінений, проте візуальні ефекти провокують його психоаналітичне трактування, що змінює, зрештою, не тільки сенс, але й фабулу п'єси. Умонтований в лаштунки екран, що яскраво спалахує в кульмінаційні моменти боротьби між любов'ю і боргом – внутрішнім демоном, котрий терзає героїв, що кидаються між Еросом і Танатосом; екзотичний театр в театрі, де павичі, пантери і ліани натякають на пряні східні пристрасті, що клебачуть у суворому класицистичному інтер'єрі; Химена, що перетворює своє яскраво-червоне плаття щасливої коханої в скривавлену ганчірку, – символ помсти, ідея-фікс, що стає офілієвським безумством; нарешті, гамлетоподібний Родріго, після перемоги не тільки над маврами, але і над власним почуттям що перетворюється на статую, людину-легенду, що сценографічно вписується, всупереч оригіналу, в коло королівської сім'ї, коло влади і боргу, – Химену, котру відштовхнув.

Поєднання уяви і переживання, ібсенівської готичної композиції і ієрогліфічних прийомів А. Арто, асоціативність суто сценічних

образів, гра із знаками культури як символ свободи від будь-яких естетичних догм – характерні риси театрального постмодерну.

Своєрідне синхронне прочитання багатошарових інтерпретацій шекспірівського світу пропонує Ф. Тьєцці у своїй постановці "Гамлет-машина" Х. Мюллера. Табло, що біжить, з текстом п'єси накладається на машини минулого і сьогодення створює алюзію середньовічного театру – каруселі з муляжами і скелетами та комп'ютери останнього покоління. Офелія-електра, що змінює маски-алегорії жіночих долі і трагічний Гамлет-П'єро в чорних окулярах, у ритуальному танці демістифікуючої ідеології ХХ століття, втілюють у собі ту дисгармонійність, яка виникає з парадоксального поєднання, здавалося б, несумісних художніх прийомів. Автор і режисер здійснюють демонтаж театральної машини, деконструкцію міфу і історії, включаючи до класичного тексту політичні і автобіографічні мотиви, насичуючи його цитатами з Данте, Еліота, Фрейліграта, Беккета, Тургенєва.

Прийоми італійської опери-буфф і театру абсурду, голос ведучого, що транслюється з гучномовця, музика І. Штрауса – створюють сценічну мозаїку, що натякає на складність механізму культури.

Синтезом драматургії, музики, танцю і сценографії відмічені постмодерністські театральні експерименти італійського режисера Д. Корсетті. Його творче кредо – створення сценічного "кодексу жестів" – своєрідної партитури для голосів і рухів акторів, що нагадує естетику відеокліпів. Так, відкидаючи спроби ілюстративного перенесення текстів Ф. Кафки на сцену, Корсетті в спектаклі "Опис однієї битви" об'єднує в єдине ціле три новели – "Нора", "Опис однієї битви", "Вирок". Зводячи їх основні сюжетні лінії в єдину партитуру, де всі елементи – візуальні, звукові і пластичні – мають рівне смислове значення, режисер створює сценічний символ духовного і тілесного лабіринту, внутрішнього конфлікту розщепленої свідомості, що не знаходить вихід. Доповнена кінопроекціями, театром тіней, танцями, пантомімою, гра актрис створює алегорію процесу болючого розривання землі, що проливає світло на таємницю в її глибинах, – підземної споруди, здатної захистити від підступності повсякденного життя, де "все залишається незмінним".

Своєрідна концепція "кодексу жестів" отримала в творчості японського режисера Т. Сузукі, що сполучає в своїх спектаклях елементи традиційного японського театру і європейського постмодерну. Сузукі розглядає тіло актора як своєрідну мову: рухи тіла, що поєднують елементи атлетизму, сучасні танці і театр кабукі,

голос-клинок – “розрізають” простір сцени. Він створює багатомовні постановки, що втілюють синтез різних культур, наприклад, японською і грецькою (“Діоніс”, “Вакханки”).

Ідея “кодексу жестів” виявилася співзвучною пошукам творців різних напрямків постмодерністського балету – Стіва Пекстона, Тріши Браун, Поппо Ширайши і Алвіна Ейлі в США, Піни Бауш у Німеччині, Регіни Шопіно у Франції, Ганні де Кеєрсмакер у Бельгії, Роберта Коена в Англії, Міна Танаки в Японії, Алли Сигалової в Росії. Ними були переосмислені елементи модерністської танцювальної лексики М. Бежара, Д. Кранко, М. Грехем, неокласичного стилю – Д. Баланчина, С. Лифаря, І. Кіліана, драмбалетно-симфонічного – Д. Ноймайєра, Р. Петі – визнаних лідерів сучасної хореографії, творчості котрих властиві постмодерністські експерименти. Цитатно-пародійне поєднання елементів вільного танцю, джаз-балету, танцю модерн, драмбалету, пантоміми, акробатики, мюзик-холу, народного танцю і балетної класики, їх виконання без музичного супроводу або в поєднанні з сольним і хоровим співом, речитативом, “вуличними” звуками, змішування побутової та ігрової стихії передають різкі перепади настроїв, вибухи ейфорії і напади меланхолії як символи дисгармонійної гармонії буття.

Таким чином, постмодернізм – самостійний напрямок у мистецтві, що означає радикальний розрив з парадигмою модернізму. Постмодерн – стан сучасної культури, що включає передпостнекласичну філософську парадигму, допостмодерністське мистецтво, а також масову культуру цієї епохи.

Література:

1. Джонс Ірме Современный мюзикл // Советский музыкальный театр. – М.: Советский композитор, 1982. – С. 33-35.
2. Личковах В. А. Некласична естетика в культурному просторі ХХ – поч. ХХІ століть / В. А. Личковах. – К.: НАРККиИ, 2011. – 224 с.
3. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 177 с.
4. Умберто Е. Философия модерна / Е. Умберто. – Р., 1988. – 220 с.

Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри світової філософії та естетики Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля **Л. Б. Мізіна

УДК 130.2 + 316.32 + 008

Олександр Стовпець

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОГЛЯД НА КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ТИПИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Глобалізація культури – процес із тривалою історією, і тому, намагаючись аналізувати різні аспекти сучасної глобалізації в культурному контексті, необхідно виходити за межі реалій новітньої епохи і розглядати культурні аспекти глобалізації у ретроспективі. Будучи породженням історії, глобалізація несе на собі відбиток попередніх інтеграційних процесів і має величезну соціокультурну спадщину.

Ключові слова: глобалізація, культура, культурно-історичні типи глобалізації.

A. Stovpets. Sociophilosophic view of globalization's cultural and historical types

Cultural globalization is a process with a long-run history, therefore, trying to analyze the aspects of modern globalization in cultural context, it's necessary to drop out the limits beyond realities of modern epoch in order to consider them in retrospective review. Being a consequence of human history, globalization bears the traces of previous integrating processes and has a great socio-cultural heritage.

Key words: globalization, culture, cultural and historical types of globalization.

A. Стовпец. Социально-философский взгляд на культурно-исторические типы глобализации

Глобализация культуры – процесс с длительной историей, поэтому, стремясь проанализировать разные аспекты современной глобализации в культурном контексте, необходимо выходить за рамки реалий новейшей эпохи и рассматривать их в ретроспективе. Будучи порождением истории, глобализация несет в себе признаки предыдущих интеграционных процессов и содержит огромное социокультурное наследие.

Ключевые слова: глобализация, культура, культурно-исторические типы глобализации.

Постановка проблеми. Актуальність обраної проблематики обґрунтовується тим, що у дослідницькому середовищі досі залишається відкритим питання: чи є глобалізація культури винятково сучасною тенденцією, або ж вона має глибокі історичні корені та прецеденти?

Формулювання завдання. Метою статті є виокремлення та охарактеризування т. зв. “культурно-історичних типів” глобалізації з точки зору наявності ознак глобальних процесів на різних етапах світової історії.

В основу **методології** дослідження покладено загальнонаукові та спеціальні методи (зокрема, діалектичний та порівняльно-історичний методи, системний підхід тощо).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Соціально-філософського осмислення проблема глобалізації культури набула в дослідженнях С. Хантінгтона, Д. Хелда, М. Згуровського, В. Пантіна, М. Руткевича, Н. Савельєва, А. Уткіна, М. Чешкова, В. Шенаєва та деяких ін. Однак подальші наукові пошуки в цій сфері не втрачають своєї актуальності, враховуючи, що глобалізація (особливо в її культурному вимірі) є процесом суперечливим, інтерактивним та нелінійним. Тому вбачається важливим розглянути глобалізацію в культурно-історичному контексті.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сучасні дослідники трактують історію культурної глобалізації по-різному, але майже всі точки зору можна звести в цілому до трьох основних позицій: глобалізація культури почалася ще на “зорі історії”; вона розпочалась одночасно із зародженням капіталістичних відносин (у середині XVI ст.) або в процесі експансії капіталізму (у XVIII столітті); або ж – це унікальне явище новітньої історії, пов’язане зі становленням інформаційного суспільства.

До авторів, які бачать у глобалізації процес, що супроводжує всю історію людської цивілізації, можна зарахувати М. Чешкова. Він, розглядаючи глобалізацію культури в історичній ретроспективі, підрозділяє еволюцію глобалізації на три етапи: т. зв. “протоглобалізація” – від неолітичної революції до “осьового часу”¹; зародження глобальної спільноти – від неолітичної революції до епохи Ренесансу й індустріальної революції; розвиток глобальної спільноти – останні 200 років [1, с. 117].

¹ Осьбовий час (нім. Achsenzeit) – термін, який введено К. Ясперсом для позначення періоду в історії людства, під час якого на зміну міфологічному світоглядowi прийшов раціональний, філософський, що сформував у людини новий тип мислення. Ясперс датує осьбовий час 800 – 200 роками до нашої ери.

Інший дослідник глобалізації культури, М. Руткевич, поширюючи поняття глобалізації на весь історичний процес інтернаціоналізації життя людей, також виділяє в ньому певні етапи. Перший – глобалізація починає свій відлік від інтеграційних процесів Стародавнього світу (головним чином, унаслідок імперських експансій) до Великих географічних відкриттів XV-XIV століть. Другий етап – від становлення капіталістичних відносин в Англії, Нідерландах та в низці інших європейських країн, до фактичного розподілу світу між імперіалістичними державами на початку XX століття. Третій період розпочався в середині XX століття, коли склалася нинішня геополітична карта світу, і продовжується в наш час [2, с. 34].

Керівник Центру вивчення історії глобалізації Н. Савельєв переконаний, що історія глобалізації має такий самий вік, який мають гроші. Вплив грошей став у повному розумінні глобальним, коли обмін товарів і капіталів поширився майже на всю територію планети. Цей процес набув значної інтенсивності в епоху Великих географічних відкриттів, а самі ці відкриття відбулися переважно завдяки глобальним інтересам капіталу, що вже не вписувалися в тодішні політичні і торгово-економічні умови [3, с. 180].

Глобалізація культури не абсолютно нове явище, властиве лише сучасній епосі. Адже жоден історичний етап розвитку людства не стає повною протилежністю попередньому, і жодне явище або процес не виникають із нічого, але завжди мають ознаки попереднього історико-культурного досвіду.

Нові культурні явища виникають не замість, а разом із попередніми, якісно їх трансформуючи [4, с. 78]. Такий погляд на глобалізаційні процеси в культурі дозволяє більш-менш адекватно оцінювати динаміку її розвитку, ставлячи під сумнів унікальність і безпрецедентність феномена глобалізації. Що ж стосується моменту відліку зародження цього процесу, ймовірно, глобалізація власне культури почалася в епоху стародавніх імперій, які існували на Євразійському та Американському континентах, і розвиток суспільства з тих пір характеризується чергуванням якісних стрибків і відкатів назад. Так само і в часовому аспекті глобалізаційні процеси протікали в різних регіонах Землі й у різноманітних культурних середовищах нерівномірно. Однак закономірно, що кожен наступний період культурного розвитку охоплює все коротший період часу – це пояснюється загальною тенденцією прискорення суспільного розвитку [5, с. 64].

Світовий історичний процес не може розвиватися поза культурним контекстом, тому що культура та її досягнення забезпечують його поступальний розвиток. Глобалізаційні процеси в культурі відбувалися і спостерігалися протягом всієї цивілізованої історії розвитку людства, але виявлялися в різні історичні періоди в різних сферах. Тому неможливо коректно оцінити культурну глобалізацію, не розглядаючи її в історичному контексті, не досліджуючи її глибокі історичні корені. Серед найбільш значимих і безперечних її прикладів є поширення світових релігій, типів культури (еллінської, латинської, візантійської тощо), розповсюдження єдиних стилів художнього мистецтва, транснаціональних світських ідеологій.

Чи не найістотнішого прояву глобалізаційні процеси отримали у сфері релігії. Починаючи з VI ст. до н. е. у різних регіонах світу локальний політеїзм все більше поступається місцем монотеїзму, і нові релігійні доктрини набувають зрілих рис. Більш того, світові релігії (мабуть, завдяки їхній універсальній ідеї про порятунок душі) виявилися здатними до подолання культурних розходжень і міжетнічних суперечностей і, можна сказати, стали могутнім глобалізаційним проектом в історії розвитку духовної культури людства. Так, люди в різних частинах світу, при всіх їхніх культурних та мовних відмінностях, мають низку в цілому спільних світоглядних і аксіологічних установок. Однак разом з тим глобалізація завжди давала могутній поштовх й для розвитку національних культур. Будучи свого роду “симптомом” глобалізації, монотеїзм проте не знищив культурне розмаїття у світі.

Глобалізація культури в історичній ретроспективі відбувалася також завдяки імперіям, як частина їхньої “мультикультурної стратегії”. Наприклад, імперія Македонського відіграла чималу роль у поширенні грецької мови, наукових досягнень, античної філософії і літератури на Близькому Сході. Так само Римська імперія транслювала свою культуру на завойовані території, і це багато в чому сприяло поширенню грамотності [6, с. 329]. Антична культура несла в собі риси універсалізму, що потім лягли в основу всієї західноєвропейської цивілізації. Завоювання Олександром Македонським Передньої й Середньої Азії привели до створення величезного регіону елліністичного світу. Грецька культура, в основі своїй секулярна, раціоналізована, схильна до універсалізму, мала потенцію стати спільною для регіону, оскільки вона була цілком спроможна взаємодіяти зі східними культурами (єгипетською, месопотамською, іудейською і навіть перською), створюючи синтетичну форму –

елліністичну культуру. Але, на відміну від еллінської (грецької) культури, що була національною, елліністична культура була космополітичною, універсальною, наднаціональною. Носіями її були, тою чи іншою мірою, всі народи і племена елліністичного світу, які водночас зберігали глибокі місцеві традиції.

Глобалізація культури відбувалася й у Середньовічну епоху. Разом з тим поширення латинської культури в Західній Європі й візантійської – у східнослов'янському регіоні вже ілюструє полярні процеси в глобалізації. За часів Середньовіччя (до Реформації) латинь фактично була єдиною мовою католицької церкви, а також міжнародною мовою науки: саме *lingua Latina* визначила інтернаціональний характер університетів (освітня програма в яких, до речі, була в ті часи відносно уніфікованою).

Необхідно враховувати і той момент, що в середньовічній культурі існувало певне розмежування між “елітарною” культурою вищих категорій суспільства, що справді мала глобалізаційні риси, і народною культурою, яка носила національний (локальний) характер. У цьому бачиться своєрідний парадокс середньовічної культури – парадокс, породжуваний перетинанням народної, “вульгарної” культури із “книжковою” (культурою освічених людей), та взаємодією фольклорних, язичницьких традицій з офіційною церковною доктриною.

Трохи в іншому, світському варіанті культурна глобалізація відбувалася в епоху Ренесансу в Західній Європі, і це було пов'язано із поширенням по всіх європейських країнах тих ідейно-естетичних стилів, які в сучасній теорії культури об'єднує термін “традиціоналізм”. Це, наприклад, такі стилі, як бароко, класицизм, реалізм, романтизм тощо.

Із соціально-філософської точки зору важливим є той факт, що оформлення бароко як стилю мистецтва збіглося з історичним періодом формування національних держав. Культурним підтекстом бароко були нові уявлення про єдність, безмежність, різноманіття та гармонію світу, про його складність й безперервну мінливість. Стилістично ці ідеї знайшли своє втілення в живописі, літературі, музиці, скульптурі та, головним чином, в архітектурі. Світоглядні основи стилю бароко склалися в результаті культурних потрясінь Європи, серед яких були Реформація та відкриття, що докорінно змінили тодішню наукову картину світу. Бароко – один з істотних символів глобалізації, виражений в архітектурі: в різних кутках культурного світу ми можемо споглядати міські ратуші, дворцево-паркові ансамблі,

опери, собори та інші споруди, виконані в цьому стилі [7, с. 122].

Іншим знаковим стилем, що об'єднав всю Європу, був класицизм. Як художній напрямок він оформився у Франції і став диктувати моду в мистецтві протягом XVIII-XIX століть. Примітно, що вперше в історії *стиль* почав сприйматися як найважливіша категорія мистецтва, естетики взагалі, та був свого роду імперативом, що визначав зовнішній вигляд європейських міст й тодішні смаки європейців. Класицизм віддзеркалив й ретранслював гармонію мистецтва античних Греції і Риму, сприйняту крізь призму часів (станом на XVIII століття). Однак національні культури Європи, будучи об'єднані глобальними стилями, не тільки збереглися, але і самотньо розвивалися, привносячи свої неповторні національні риси, свій колорит.

У XVIII ст. народжуються національні держави, коли прообрази націй були переосмислені в контексті економічних, соціальних, ідеологічних і політичних процесів. Якщо до цього часу культурний діалог відбувався, головним чином, між елітами суспільств, то для формування нації була потрібна взаємодія між різними соціальними групами. Тому для конструювання національної історії, виокремлення національно-культурних ідентичностей, свідомо та цілеспрямовано використовувалися різні соціальні сили та інститути. Майже кожен національний уряд прагнув систематизувати національну мову й обмежити використання всіх інших мов, створити національну систему шкільної освіти, встановити контроль над пресою, націоналізувати поштову службу, сформувати національну армію тощо. Починаючи з XIX століття центральне положення глобальних проектів, таких як світові релігії та імперські елітарні культури, було втрачено через розвиток і зміцнення національних культур [8, с. 127]. Мабуть, один з наймасштабніших і найбільш розроблених проектів формування глобальної культури на рубежі XIX-XX століть запропонував комуністичний рух. Однак це вже предмет іншого дослідження.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Вимоги до обсягу статті, на жаль, не дозволяють занурюватися ще глибше. Однак викладене вище дає підстави зробити певні узагальнення, які, можливо, сприятимуть кращому розумінню глобальних процесів у сфері культури на різних етапах історії людства.

Можна погодитися, що культурна глобалізація, як і багато інших історичних процесів, має не тільки поступальну, але і хвилюву (циклічну) складову, котра включає і підйоми, і спади в глобальній соціокультурній інтеграції.

Глобальна культура, як гібридна гетерогенна структура із властивим для неї рядом контрадикторних опозицій (глобалізація – локалізація, інтеграція – дезінтеграція, уніфікація – диференціація, космополітизація – націоналізація, масовізація – елітаризація тощо), на сьогодні є еклектичним утворенням, що спирається на спільні точки перетинань окремих національних культур, обумовлені певною культурно-історичною логікою. Важливим елементом в цій структурі є т. зв. "культурно-історичні типи" глобалізації, представлені на різних історичних етапах у вигляді світових релігій, художніх стилів, ідеологічних концепцій тощо. Розвиток окреслених культурно-історичних типів триває і досі, демонструючи культурну єдність людства у різноманітті.

Література:

1. Чешков М. Глобализация: сущность, нынешняя фаза, перспективы / Марат Чешков // Pro et Contra. – 1999. – Т. 4. – № 4: Проблемы глобализации. – С. 114-127.
2. Руткевич М. Н. Философское значение концепции устойчивого развития / М. Н. Руткевич // Вопросы философии: Научно-теоретический журнал РАН. – Москва, 2002. – № 11. – С. 24-36.
3. Савельев Н. Н. Река времени: История глобализации мирового развития / Н. Н. Савельев. – Краснодар: Пересвет, 2002. – 260 с.
4. Уткин А. И. Глобализация: процесс и осмысление / Анатолий Иванович Уткин. – М.: Логос, 2002. – 254 с.
5. Пантин В. И. Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении / В. И. Пантин. – М.: Новый век, 2003. – 276 с.
6. Хелд Д. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / Дэвид Хелд, Энтони Макгрю, Дэвид Гольдблатт, Джонатан Перратон; пер. с англ. Сапова В. В., Рубанова Б. Л. [и др.]. – М.: Праксис, 2004. – 575 с.
7. Стовпець О. В. Протиріччя глобалізації в національній культурі: дис. ... кандидата філософських наук: 09. 00. 03 / Стовпець Олександр Васильович; Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського. – Одеса, 2010. – 212 с.
8. Шенаев В. Глобализация – объективный мировой процесс / В. Шенаев // Многоликая Европа: пути развития / Институт Европы РАН; Отв. ред. М. В. Каргалова. – М.: Интердиалект +, 2002. – С. 123-131.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, зав. кафедри всесвітньої історії історико-філософського факультету Південноукраїнського національного університету ім. К. Д. Ушинського
Ю. А. Добролюбська

УДК 008:007:801.73

Оксана Дарморіз

ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНІСТЬ ЯК РИСА ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті проаналізовано інформаційну культуру як невід'ємний атрибут сучасності, визначено її головні особливості та структурні складові. З'ясовано основні характеристики інтертекстуальності як риси інформаційної культури. Досліджено електронну культуру та інтернет-культуру в руслі розвитку сучасних соціокультурних процесів. Виявлено вплив Інтернету на формування культурної специфіки.

Ключові слова: інформаційна культура, інтертекстуальність, текст, гіпертекст, мультимедіа, Інтернет.

O. Darmoriz. Intertextuality as a feature of the Information Culture

There is viewed modern society through processes of globalization in the article. The author analyzes informative culture as attribute of modernity and defines its main features and structural constituents. There are demonstrated features of intertextuality as characteristic of the information culture. There are researched electronic culture and culture of Internet in context of nowadays sociocultural processes. Also the author emphasizes the importance of the impact of Internet on cultural specificity

Key words: informative culture, intertextuality, text, hypertext, multimedia, Internet.

O. Darmoriz. Интертекстуальность как характеристика информационной культуры

В статье проанализировано информационную культуру, как неотъемлемый атрибут современности, определено ее главные особенности и структурные элементы. Изучено главные характеристики интертекстуальности в информационной культуре. Исследовано развитие электронной культуры и интернет-культуры в современных социокультурных процессах. Проанализировано влияние Интернета на формирование культурной специфики.

Ключевые слова: інформаційна культура, інтертекстуальність, текст, гіпертекст, мультимедиа, Інтернет.

Сьогодні все частіше характеризують сучасне суспільство (зокрема, західне) як відкрите інформаційне суспільство, в якому головну роль в економічному, політичному та культурному розвитку відіграє інформація. Суттєвими рисами інформаційного суспільства є лавиноподібний ріст електронних (оцифрованих) інформаційних ресурсів, вільне розповсюдження інформації та вільний доступ до неї. “Як індивідууми всі ми підпадаємо під вплив інфосфери кожен раз, коли контактуємо з комунікаційними технологіями – такими, як телебачення, комп’ютерні мережі, журнали, відеоігри, факси, радіо-шоу, компакт-диски чи відеокасети”, – зазначав Д. Рашкофф у праці “Медіавірус” [6].

Функціонування культури в інформаційному суспільстві відображає поняття “інформаційна культура”, яка характеризує ту сферу культури, що пов’язана з інформаційним аспектом життя людей. Причому, зустріч із ними у кожного відбувається кілька разів на день. Сучасна людина змушена набувати нових умінь, пов’язаних із пошуком інформації та орієнтуванням у складній мережі інформаційних потоків, яка є обов’язковою ознакою її світу. Таким чином, під інформаційною культурою варто розуміти інформаційний компонент людської культури в цілому, що об’єктивно характеризує рівень усіх здійснюваних у суспільстві інформаційних процесів та наявних інформаційних стосунків.

Варто відзначити, що інформаційна культура як феномен не може розглядатися лише характеристикою сучасного світу, оскільки людина оперувала інформацією завжди, і в усі часи інформація мала для неї важливе значення. Різними є лише способи передачі, сприйняття та зберігання знань як основи будь-яких інформаційних повідомлень. Так, на першому етапі розвитку культури інформація набувала виключно усної форми та була пов’язана більше із мовленням, ніж із мовою. При цьому головними чинниками є правильні інтерпретація, розуміння та збереження повідомлень. Наступним важливим етапом розвитку інформаційної культури була поява писемності. Це дало новий виток у її розвитку, оскільки інформацію уже можна було зберігати без небезпеки втрати основного змісту. Водночас письмо як засіб розповсюдження знань мало й певні недоліки, оскільки можливості написання текстів “від руки” є обмеженими, – одна людина не може, використовуючи

письмо, створити багато джерел інформації за короткий проміжок часу. Значно продуктивнішими в цьому випадку є друковані джерела. Друкована книга надала людині швидший доступ до значно більшого обсягу інформації. Розвиваючи інформаційну культуру, яка тісно пов'язана з розвитком науки та техніки, людство значно розширило її можливості. Насамперед це пов'язано із появою масмедіа, персональних комп'ютерів та мережевих технологій, які на сучасному етапі відіграють особливо важливе значення в житті кожної людини. "Складовими постмодерної (інформаційної) цивілізації стали: супутникове ТБ, відео, ЕОМ, Інтернет, електронна пошта, мобільний зв'язок, CD-Romi – все, що змішується, поповнюється, комбінується, розширюючи соціальну пам'ять індивіда, суспільства, всієї планети. Відбувається процес формування "глобального", "планетарного" мислення..." [3, с. 9].

Інформаційну культуру варто розглядати не лише як результат набуття нових інструментів діяльності, але й як специфічне уявлення людини про інформаційні процеси в навколишньому світі, джерела тієї чи іншої інформації, систему морально-етичних норм, ціннісних орієнтацій в інформаційному середовищі, інформаційну картину світу тощо. Особливе місце тут належить набуттю умінь визначати інформаційні потреби, пошук інформації з різних джерел, а також уміння створювати нову інформацію на базі доступної та використання її у своїй діяльності.

Серед інших рис інформаційної культури важливе місце займає інтертекстуальність як різнобічний зв'язок одного тексту з іншими, співвіднесеність їх між собою, діалогічна взаємодія текстів. Очевидно, що її можемо визначати як одну із основних характеристик інформаційної культури, оскільки немає жодного тексту, який був би створений з нічого, на пустому місці. Кожному тексту щось обов'язково мусить передувати. Водночас, предметом філософського дискурсу це поняття стало лише, набувши значущості у постструктуралістській філософії. До дослідження проблем інтертекстуальності зверталися Р. Барт, М. Бахтін, Б. Гаспаров, Ж. Деріда, У. Еко, Ж. Женет, Л. Жені, Ю. Крістева, Ж. Лакан, Ю. Лотман, Ж.-Н. Марі, С. Рабо, М. Ріфатер, М. Фуко та ін.

Необхідною умовою для розкриття сутності поняття інтертекстуальності є розуміння тексту. Поняття тексту виникає як позначення зв'язної, компактної, відтворювальної послідовності знаків, що розгортається в часі, виявляє певний зміст, доступна для розуміння та інтерпретації. Виникає це поняття в руслі лінгвістичних досліджень,

де постулювалося розрізнення тексту та художнього твору (останній розглядається лише як один із проявів тексту в часі), проте дуже швидко розповсюджується на семіотику та філософію культури. Ці дисципліни виводять текст за межі літератури та застосовують його до широкого кола явищ, як вербальних, так і невербальних. Під текстом починають розуміти будь-яке культурне явище, або й культуру в цілому (Р. Барт, Ж. Дерида, У. Еко, Ю. Лотман та ін.). “Тексти є не лише літературні. Вони можуть мати будь-яку фізичну структуру, створену для втілення ідей у семіотичному значенні. Справді, в радикальному сенсі культура в цілому є текстом. У такому сенсі культура як текст становить мережу знаків, які артикують крізь “плетиво”, вибране з критичних “вузликів”, проте далеко не всіх “вузликів” (що було б неможливо через наявність матеріального обмеження інтелігібельності...). Такі “критичні вузлики” вибирають по-різному і залежно від конкретних випадків, проте, як обрані, вони також стають відповідно відокремлені від початкових виборів і натуралізуються через патерн-навичку спільноти як “звичаї” у строгому значенні щодо “способу, яким ми (переважно не вдумуючись) щось робимо””, – зауважував Дж. Ділі [2, с. 118].

Текст не має такої завершеності, як художній твір, проте завжди репрезентує певну реальність (об’єктивно-існуючу чи уявну). По суті він є знаковою системою будь-якого типу, яка береться статично в синхронічному розрізі, тобто у визначений час свого розвитку, виокремлюючись із визначеного денотатного поля з метою передачі/сприйняття інформації. При цьому в одному денотатному полі можуть існувати багато структурованих текстів, з яких ми зчитуємо необхідну інформацію. Ю. Лотман визначав цю інформацію як таку, з якої ми черпаємо свої знання про культуру, коли тексту з необхідністю приписується істинність, а наявність текстів визначає існування “точки зору текстів” – певної позиції, з якої істина відома, а брехня – неможлива. Опис текстів цієї культури дає нам картину ієрархії цих позицій. “З точки зору культури існують лише ті повідомлення, які є текстами. Всі інші ніби не існують і до уваги дослідником не беруться. У цьому сенсі можна сказати, що культура є сукупністю текстів чи складно побудованим текстом” [5, с. 136]. Він визначає, що виокремлення певної кількості текстів у культурі – її головна ознака, тому до текстову стадію існування спільноти вважає до культурною.

Водночас, слід зауважити, що створення тексту не можливе без співвіднесення з уже наявними текстами. Р. Барт, проголошуючи

“смерть автора”, зауважував, що кожен текст є новим полотном, зітканим зі старих цитат, тобто кожен текст є інтертекстом, в якому інші тексти присутні на різних рівнях у краще чи гірше розпізнаних формах [1]. Інтертекстуальність таким чином виступає необхідною характеристикою будь-якої культури, хоч часто її розглядають виключно при дослідженні постмодернізму. Будучи однією із головних характеристик мистецтва постмодернізму, інтертекстуальність існує і поза його межами, зокрема вона репрезентує й сучасну культурну специфіку. Причому її сучасні прояви мають свої особливості, які прямо залежать від розвитку культури та її інформаційної складової. Розвиток науково-технічної сфери, розповсюдження масової культури та освіти, збільшення впливу засобів масової комунікації та їх різноманітність зумовили посилення інтертекстуальності в соціокультурному просторі та можливість залучення до творення й сприйняття інтертекстів все більшої кількості людей.

Значимо, що дослідженням інтертекстуальності займаються здебільшого літературознавці стосовно писемних (рідше – усних) текстів, проте сфера розповсюдження інтертекстів надзвичайно широка і стосується усього багатоманіття культурних явищ. У сучасному суспільстві, з розвитком нових каналів та носіїв віртуальної інформації – радіо, телебачення, Інтернету, мобільного зв’язку тощо – інтертекстуальність охоплює все більше моментів людського життя та комунікації, виходячи за межі літератури, або поєднуючи її з іншими комунікаційними каналами; з’являються нові комплексні форми фіксації суспільних зв’язків, у яких наявні різні семантичні ряди. Навіть у звичайних інформаційних повідомленнях, з якими ми зустрічаємось повсякчас на паперових носіях (об’явах, запрошеннях, афішах, прес-релізах тощо), обов’язково наявною є не лише текстова (словесна) частина, але й візуальний ряд – мальований логотип, фото, а також посилання на сайт компанії, адреса електронної пошти.

Особливо показовими є особливості існування інформаційних повідомлень в Інтернеті. Тут найчастіше використовують мультимедійні ряди та гіпертексти, при чому, як незалежно один від одного, так і в поєднанні. Мультимедійні формати фіксації та передачі інформації в одному повідомленні лінійно поєднують аудіальні (усні тексти, музика) та візуальні (графіка, фото, відео, анімація). Гіпертекст є нелінійним засобом презентації інформації, коли реципієнт має змогу перейти від вихідного первинного тексту до

пов'язаних із ним документів за допомогою гіперпосилань, які може використовувати довільно або не використовувати зовсім. Зауважимо, що в зв'язку з широкою функціональністю, гіпертексти є більш популярними та використовуваними в сучасній культурі. У. Еко з цього приводу зазначав: "Зараз з'явилися гіпертексти. Книга читається справа наліво, чи зліва направо, чи зверху вниз – це залежить від нас. Але в будь-якому випадку це робота в фізичному сенсі – книгу потрібно гортати. А гіпертекст – це багатовимірна мережа, в якій будь-яка точка тут пов'язана з будь-якою точкою де завгодно. Тому, ми наприкінці "історії з вбивствами" – "це вб'є інше" і т. д.. Зараз реальним є варіант, коли CD-ROM може витіснити книгу. А якщо врахувати, що CD мультимедійні, то це означає, що не потрібними будуть відеокасети та інше" [7].

Гіпертексти в Інтернеті є особливим способом створення та отримання гіпермедійної інформації з її авторами – адресатом та адресантом, які можуть розглядатись як рівноправні співавтори. Р. Ленем наводить гарний приклад можливостей співтворчості в Інтернет-мережах: "Уявімо студентку, виховану на комп'ютерах, що інтерактивно взаємодіє з мінливим текстом... Вона звикла до переписування тексту, до того, щоб влаштувати з ним гру, додавати до нього ілюстрації та анімацію. А зараз нехай вона послухає Арноldової поради та погляне на сумнівний класичний твір, от хоч на "Даремні зусилля кохання". Уявімо, як вона вирізняє види риторичних зворотів, виділяє їх особливим шрифтом, робить їх діаграми та списки, а далі ще й гіпертекстову анімацію, щоб показати, як вони вживаються. Вона використовує іншу програму, яка вже зараз є у продажу, для того щоб зробити власну постановку п'єси, напише режисерський сценарій, зробить начерки костюмів і т. ін. А далі застосує звукову програму, щоб показати, як саме певні рядки потрібно читати. Або скомпілює власне видання, додаючи ілюстрації ієрографії з сучасних посібників. Або створить кінофільм. Або просто буде бити дурня, зневажаючи авторитети, що завжди є привілеєм першокурсників, підмальовуючи вуса Джоконди лише тому, що так захотілося" [4, с. 133-134].

Процес створення гіпертексту зумовлює його постійне різомне розрозтання, коли одиничний текст ототожнюється з багатьма текстами. Такий стан речей зумовлений свободою доступу до електронних ресурсів, їх відкритістю для користувачів. Також можна говорити про можливість участі у формуванні змісту інформації з будь-якої точки "інформаційного простору", їх стихійне наповнення.

Тут текстова поверхня одержує третій вимір вкладенням подальших видів інформації під поверхнею. Символ, що змінюється, або інший шрифт повідомляє читача про гіпертекст, прихований під основним текстом. Шляхи читача через таку систему інтерпосилання невдовзі стають цілковито нелінійними і, якщо не абсолютно непередбаченими, то, поза сумнівом, “хаотичними”. Водночас це дає відчуття повної свободи, проте свободи ілюзорної. Характерною особливістю гіпертексту є те, що будь-який реципієнт може стати автором, особливо яскраво це виражено в Інтернеті, де кожен користувач може дописувати текст, і так до безкінечності. У. Еко називає такий спосіб створення гіпертекстів “джазовим джем-сейшном”, коли зникає традиційне поняття авторства і відкривається нове поле для вільної творчості. Він прогнозує, що “ми, швидше за все, рухаємося до суспільства з більшим рівнем свободи, в якому вільна творчість буде співіснувати з інтерпретацією тексту” [7].

Гіпертекст в Інтернеті є й оптимальною формою фіксації інформації суспільних зв’язків, оскільки дає можливість інтерактивної рівноправної і доступної комунікації, оскільки допускає поліфонічну варіативність, багатовимірність, асоціативність відображення інформації. З іншого боку, саме співтворчість сприяє процесу інкорпорації, що ґрунтується на довірі один до одного. Структура гіпертексту, яка побудована на можливості переходу до додаткових матеріалів за гіперпосиланнями, дозволяє адресанту здійснювати креативну діяльність на основі бази даних Всесвітньої Мережі, а адресату дає максимальну свободу і творчі можливості при конструюванні остаточного варіанту гіпертексту.

Водночас важливо пам’ятати, що проблема інтертекстуальності постає тут у двох іпостасях: створення нових інформаційних повідомлень як гіпертекстів (у центрі – особа автора) та інтерпретація наявних інтертекстів (з точки зору реципієнта). Для залучення фонових знань реципієнта автор має задіяти певні культурні, історичні, соціальні та інші реалії. Таким чином при інтертекстуальних зв’язках гіпертексту ключові елементи мають власне змістовне наповнення, не втрачаючи при цьому зв’язку з головним текстом. Межа гіпертексту пролягає там, де реципієнт не бачить більше перспектив для розвитку теми або зміст інформаційної одиниці не задовольняє його потреб. Реципієнт, своєю чергою, може обмежитися знайомством лише з однією частиною тексту, а може, використовуючи семантичне поле ключових слів, образів, понять та гіперпосилання, розглянути явище з різних позицій, в динаміці.

Відзначимо й існування в сучасній культурі інформаційних повідомлень, наділених мистецькою цінністю. Електронна культура пропонує нові шляхи демократизації суспільства, видозмінюючи твори мистецтва під час оцифрування. Коли твори мистецтва переводять у цифрову форму, вони стають радикально взаємозамінними. Єдиний цифровий код може виражати як образ, так і звук.

Р. Ленем, аналізуючи особливості існування художнього твору в сучасності, стверджує, що ми змушені бути заручниками розвитку новітніх технологій, які значно видозмінюють існування мистецтва. "Навіть найтрадиційніші музиканти визнають, що основа для композиції, запису та виконання музики стає цифровою. Не лише запис і друкування нот – загальновідоме вузьке місце в цьому виді мистецтва – перетворилися на майже кустарне виробництво. Навіть самі музичні інструменти змінилися. Клавіатура фортепіано сьогодні – це стандартний засіб вводу найрізноманітнішої музичної інформації. Один цифровий "ріжок" створює звуки кожного музичного інструмента духової групи. Візуальні та музичні сигнали звично переводяться з однієї форми в іншу для редагування та прослуховування. Якщо сісти за великий електросинтезатор, то перед вами, на додачу до звичних вісімдесяти восьми чорних і білих клавіш, будуть графічні позначення форм хвиль, бібліотека звуків на диску і комп'ютер, щоб грати музику та гратися зі звуками" [4]. Такий стан речей ми можемо спостерігати і в інших видах мистецтва, всі вони на сучасному етапі можуть створюватися в електронному вигляді, хоч і продовжують розвиватися ще й у класичній манері.

Особливим є й створення та існування художніх творів в Інтернеті. У сучасному науковому дискурсі для позначення цього феномена використовуються поняття електронне мистецтво, яке пов'язане із віртуальною реальністю, виключно у сфері якої й існують такі твори. Вони стають щораз популярнішими, бо інформаційні технології пропонують авторам нові можливості, а також більшу доступність реципієнтів до цих творів. Водночас, художні твори в Інтернеті, з погляду інтертекстуальності, є найбільш закритими гіпертекстами. Автор здебільшого свідомо уникає використовувати зовнішні неадаптивні посилання, щоб не порушити цілісність художнього образу. Він відсилає реципієнта до одних і тих самих уривків, але представлених під різними кутами зору. Реципієнт може конструювати художню реальність, застосовуючи, запропоновані автором, переходи з однієї мікротеми в іншу, асо-

ціативність тощо. Щодо процесу сприйняття твору електронного мистецтва, то тут варто говорити про інтерактивність не лише як про комунікацію між реципієнтом і автором, але й людиною і машиною, якої сучасна людина прагне все більше, оскільки це значно розширює її можливості.

Незважаючи на усі представлені позитиви, варто відзначити й головні проблеми, що виникають у людини у сфері сучасної інформаційної культури у зв'язку з інтертекстуальністю як невід'ємною її характеристикою. Серед них варто виділити достовірність інформації, яку іноді надзвичайно складно верифікувати, та розгубленість реципієнта у потоці інформації. Також актуальною проблемою є збереження авторства твору, оскільки споживач інформації може на власний розсуд видозмінювати текст або приписувати йому власне авторство. Відповідь на поставлені питання людина змушена шукати дуже оперативно, оскільки стрімкий розвиток культурних явищ та поява нових феноменів зумовлюють необхідність блискавичного реагування на виклики соціокультурного середовища.

Література:

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
2. Ділі Дж. Основи семіотики / Дж. Ділі. – Львів: Арсенал, 2000. – 231 с.
3. Кириллова Н. Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну / Н. Б. Кирилова. – М.: Академический Проект, 2006. – 448 с.
4. Ленем Р. Електронне слово: демократія, технологія та мистецтво / Р. Ленем. – К.: Ніка-Центр, 2005. – 376 с.
5. Лотман Ю. М.. Избранные статьи: В 3 т. / Ю. М. Лотман – Т. 1. – Таллин: “Александра”, 1992. – 247 с.
6. Рашкофф Д. Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание / Д. Рашкофф [Електронний ресурс]. – Доступно на: <http://mediavirus.narod.ru/content.html>
7. Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст / У. Эко // <http://www.philosophy.ru/library/eco/internet.html>

Рекомендовано до друку рішенням кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка, протокол № 13 від 21 червня 2012 року

УДК 340.132.6(38)

Міла Левчук-Хмара

ОБРАЗ І ПОНЯТТЯ ЗАКОНУ В ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ

Стаття присвячена проблемі становлення концепту закону в давньогрецькій культурній традиції. Одне з центральних у давньогрецькому етико-правовому дискурсі поняття закону розглядається у його взаємозв'язку з міфологічно-релігійною свідомістю і присутніми у ній ціннісно-смысловими утвореннями, що у синхронічному та діахронічному вимірах значущо вплинули на формування і функціонування концепту закону в ціннісній свідомості епохи.

Ключові слова: закон (теміс, логос, номос), міфологічно-релігійне світосприйняття, етико-правовий дискурс.

M. Levchuk-Khmara. Image and Concept of Law in the Cultural Tradition of Ancient Greece

The article deals with the problem of the development of the concept of law in the cultural tradition of Ancient Greece. In the ethic and legal discourse of Ancient Greece one of the main concepts of law was considered in its connection with mythological and religious outlook and value-semantic formations that considerably influenced the formation and functioning of the concept of law in the value consciousness of the epoch in synchronic and diachronic dimensions.

Key words: law (temis, logos, nomos), mythological and religious outlook, ethic and legal discourse.

М. Левчук-Хмара. Образ и понятие закона в древнегреческой культурной традиции

Статья посвящена исследованию проблемы становления концепта закона в древнегреческой культурной традиции. Одно из центральных в древнегреческом этико-правовом дискурсе понятие закона рассматривается в его взаимосвязи с мифологически-религиозным мировосприятием и характерными для него ценностно-смысловыми образованиями, которые в синхроническом и диахроническом аспектах ока-

зали значимое влияние на формирование и функционирование концепта закона в ценностном сознании эпохи.

Ключевые слова: закон (темис, логос, номос), міфологічно-релігійне мововосприяття, етико-правовий дискурс.

Концепт закону є важливим елементом правової свідомості, що сутнісно впливає на регулювання правових відносин індивіда та суспільства і визначає їх теоретичне осмислення. При цьому смислосфера цього понятійного утворення у кожному конкретно-історико-культурному контексті представлена на різних рівнях теоретико-рефлексивного конституювання, – від ірраціонально-образних уявлень колективної буденної свідомості до чітких дефініцій етико-правового дискурсу і кодифікованих норм права. У різні періоди історичного розвитку ці рівні перебувають у специфічно детермінованому структурному співвідношенні та функціональній взаємодії. Така хроноструктура правосвідомості суттєво впливає як на правове самовизначення людини і міру її рефлексивної правової індивідуалізації, так і на реалізацію конкретних правових норм у цьому суспільстві. Відповідно, якщо в етико-філософському дискурсі правові смисли відображаються у відрефлексованих концептах, то в континіумі “образу світу” вони представлені на рівні емоційно детермінованих образів, зміст яких проживається і лише частково раціоналізується під впливом характерних для епохи раціональних способів світопізнання. Ці образи у той чи інший період володіють більшим чи меншим сугестивним потенціалом і, відповідно, здатністю впливу на формування нормативних моделей поведінки. При цьому саме емоційна природа і цілісність образу, у певних контекстах, визначають його значно вищу, аніж у раціонально завершених теоретичних структур, нормативно-регулюючу активність [6, с. 65]. У багатьох випадках образи правотворчих смислів мають більш архаїчну, вкорінену у традиційних пластах культури детермінацію, ніж існуючі одночасно з ними раціональні понятійні утворення. Тому в кожен конкретний історичний період можливим є співіснування і взаємодія стадіально різних смислових форм.

Врахування цієї обставини є методологічно значущим для аналізу як історичного розвитку, так і сучасного стану ціннісної, у тому числі, – етико-правової, свідомості. Відповідно, розгляд впливу характерного для епохи світосприйняття на формування тих чи інших понятійних ціннісних концептів доцільно може бути здійснений у трьох основних пізнавальних зрізах, що розкривають

сутнісні аспекти функціонування і розвитку будь-якої складноорганізованої системи, у тому числі, – і соціокультурної: 1. “Інформаційному”, який дозволяє проаналізувати зміст трансльованої інформації, що потенційно може бути концептуалізована. 2. “Морфологічному”, що виявляє специфіку структури культурно-ціннісної свідомості, співвідношення між її структурними блоками та їх можливу функціональну взаємодію. 3. “Організаційно-інституційному”, що дозволяє визначити структуровані у системі “канали” трансляції ціннісної інформації. Доповнення цього аналізу розглядом соціокультурної системи у синхронічному та діахронічному аспектах її функціонування дозволяє виявити у смисловому просторі культури співіснування стадіально різних форм правого осмислення та конституювання дійсності і проаналізувати їх вплив на правові концепти, прийняті соціумом як актуальні.

Аналіз ціннісно-смыслового простору і правової культури давньогрецької цивілізації дозволяє розглянути архаїчні підвалини тих правових понять, що згодом визначили смыслову структуру природно-правової парадигми, а також виявити деякі загальні закономірності взаємодії різних рівнів ціннісно-нормативної свідомості у культурах традиційного типу.

У грецькій культурній свідомості побутувало декілька у різній мірі концептуалізованих, пов’язаних між собою, близьких до поняття “закону” смыслових утворень, що отримали різне мовне оформлення. Це і закон божественного правосуддя, – “*themis*” космогонічних міфів, і початково рефлексивно оформлений Гераклітів “*logos*” – світовий закон всезагального космічного Порядку, і “*nomos*” – власне суспільне установлення, і “*politeia*” – суспільний порядок, лад, держава.

Аналіз давньогрецької ціннісно-правової свідомості [15] демонструє генетичну вкоріненість норм права, ідеологічних норм, норм моралі та моральності в архетипічній сфері міфологічно-релігійних змістів, вплив яких відчутний як на ранніх етапах розвитку грецької цивілізації, так і у період, пов’язаний із становленням етико-філософської думки та інших форм суспільної рефлексії над етико-правовими смыслами.

Міфологічна сфера закономірності і порядку – Космос – постає у космогонічних міфах як наслідок диференціації та структурування деякого невизначеного стану [3, с. 132] (Хаосу – у Гесіода, Нікте, Еребу, Тартару, – в інших космогоніях). Відповідно, божественний за своєю природою закон осмислюється як принцип

та одна з причин цього процесу і, водночас, як сутнісна властивість виниклої цілісності. У цій своїй якості закон тісним чином пов'язаний з концептами міри та гармонії, які у грецькій ціннісній свідомості набувають як етичних, так і естетичних дефінітивів.

При цьому, встановлення космічного порядку в космотеогонічних міфах є наслідком боротьби поколінь богів і різних сакральних сил та перемоги верховного божества (Гесіод “Теогонія”) [4, с. 34]. Таким чином, “встановлення верховного правління і ствердження порядку постають як два нероздільних аспекти єдиної божественної драми” [3, с. 136], у чому дослідники [3, с. 138] вбачають залежність міфологічних оповідей від архаїчних царських ритуалів, у яких знаходила вираз специфічна концепція взаємозв'язку між верховною владою і світовим порядком. Вже у Гомера влада Зевса є всеохоплюючою. Він не лише “бог безкрайнього неба”, але й “батько і безсмертних, і смертних” [15, с. 544]. Він стежить за дотриманням законів і під іменем Полней є покровителем міста [15, с. 118]. На асоційованість Зевса з ідеєю встановлення світового закону вказує орфічна поема “Рапсодична теогонія” [15, с. 118], у якій Зевс звертається до першопочаткового божества Нікте з питаннями: “як встановити всевладність над безсмертними?” і, головне, – “як влаштувати космос?”, тобто встановити космічний закон.

Показовою у теогоніях є генеалогія і семантика імен божеств. По “Теогонії” Гесіода від шлюбу Зевса з Фемідою, богинею вічного порядку і правосуддя, народжується три дочки Гори: Евномія, – законність, Діке, – справедливість та Ейрена, – мир. Діке охороняє природно-божественну справедливість і карає неправду. Евномія означає божественний характер начал законності у суспільному устрої, сутнісний першозв'язок законності та суспільного ладу. Ці художньо узагальнені генеалогії божеств у Гесіода є однією з перших спроб встановлення причинно-наслідкового взаємозв'язку між правовими вимірами буття. Однією з найдавніших персоніфікацій правових змістів у їх відношенні до людського життя є також Немезіда, – божественна сила, що карає за злочини, а також наділяє людину долею і стежить, щоб та не виходила за її межі і не зазіхала на більшу міру щастя.

Характерний для грецької свідомості взаємозв'язок закону з гармонією та мірою, а також тема можливої спокути порушення приписів закону відображається в образі Аполлона. Згідно з міфом, Аполлон повинен був спокутувати вбивство змія Піфона після встановлення своєї влади у Дельфах. Тому в грецькій міфології

Аполлон постає як бог обряду спокути та очищення вбивць, а також як захисник від зла. Архетипічний прототип протилежності закону представлений в образі Діоніса. Міфологічне примирення Аполлона та Діоніса вказує на генетичну єдність і взаємну визначеність закону і беззаконня, – тема, що згодом стане однією з центральних у грецькому етико-правовому дискурсі.

Таким чином, у грецьких міфах знаходить відображення уявлення про ієрархію рівнів вселенського закону й описуються можливі вияви закону космічного буття у бутті земному. Встановлення впливу божественного закону на суспільне життя у міфотеогонічній інтерпретації передбачує виникнення певного відстоювання світу божественного і світу людського, недостатню моральну довершеність людського буття або її втрату. Початкова моральна досконалість людського роду і абсолютна органічно-інтуїтивна законність людського буття відображена у міфологемі “золотого віку” в поемі Гесіода “Праці та дні” [4, с. 112-115]. Закінчення цієї гармонійної епохи пов’язується Гесіодом з падінням бога Крона. Усі наступні віки людської історії (“срібний”, “бронзовий” і “залізний”) демонструють поступову втрату першопочаткової моральної довершеності і встановленої космічним законом щасливої гармонії. Таким чином, людська спільнота віддаляється від досконалості божественного устрою, проте за нею встановлюються певні обов’язки щодо дотримання визначених ним законів. За Гесіодом, Зевс наділяє людину відчуттям справедливості. Головний обов’язок людини, – дотримуватися принципів і віддавати честь (*time*) богам. Порушення божественних за походженням законів передбачує розплату або покарання. Так у “Іліаді” стверджується, що Зевс стежить за дією *dike* і карає за порушення клятви. Есхіл в “Агамемноні” свідчить, що боги ніколи не карають невинних. Причиною порушення законів, згідно з міфологічним тлумаченням, є властиве людині прагнення до першості (*arete*) та гординя (*hybris*). Кожен злочин породжує стихійну, майже фізичну за своєю природою руйнівну силу (*miasma*), що загрожує усій спільноті [15, с. 126]. При цьому радість минушого земного буття у грецькій свідомості асоціюється з “блаженим почуттям дотримання... вселенського закону і причетністю до величі світоустрою” [15, с. 122]. Таким чином, у межах грецької міфології встановлення закону пов’язується з дією божественних воель, а розплата і покарання за його порушення, – з божественними санкціями. Ремінісценції цього сакралізованого сприйняття закону і відповідальності

присутні як у полісній свідомості, так і в розгляді відповідних понять у межах етико-філософського дискурсу.

Віра у вплив божественних воľ на людське буття знаходить вияв у переконанні в божественному походженні неписаних законів та звичаїв, що означаються словом *themis*. Слово *themis* є ранньою лінгвістичною формою, пов'язаною із сакралізованим за виникненням і змістом сімейним правом, що протистоїть міжсімейному праву (*dike*). В епосі *themis* стосується божественних установлень, що визначають права кожного при авторитеті глави роду (*genos*) [1, с. 301]. Теміс є атрибутом бачилля, який отримує від Зевса “скіпетр і закони на суд (*themistes*)” (Нестор–Атріду). Таким чином, множинна форма *themistes* вказує на сукупність приписів, джерелом яких є божество. Положення цього неписаного права передавались оракулами і формували моделі поведінки, відповідні завданню підтримання порядку в межах роду. Вже у Гомера стверджується, що там, де немає роду, не існує і *themistes* [5, с. 17-18]. Таким чином, “справедливість і право суворо обмежуються тією сферою, де вони побутують” [1, с. 302]. Це споріднює поняття темісу з більш пізнім поняттям номосу, одним з основних початкових значень якого є просторова локалізація здійснення права [13, с. 52].

І. В. Шталь вказує на зв'язок у гомерівському епосі темісу не лише з поняттям звичаю, але й справедливості [14, с. 152]. Справедливість і звичай в епосі тотожні: “Будь-який звичай справедливий, і справедливе є звичай” [14, с. 154]. Відповідність вчинків героїв Гомера моделям “належного” та “справедливого” підтверджує увесь общинно-родовий колектив, у якому думка кожного члена колективу збігається з суспільною думкою, а суспільна думка – з думкою кожного.

Активна нормативно-регулятивна функція вказаних уявлень визначалась тим, що на ранніх стадіях розвитку грецького мислення міф сприймався як правда, як цілком реальний світ, більш ціннісний, а тому більш реальний, ніж навколишня дійсність [9, с. 460]. Виокремлення людиною себе із сфери міфологічних значень та змістів є кроком до рефлексії над міфом, до протиставлення себе йому як суб'єкту художнього сприйняття, пізнання, або віри. Як зазначає О. Богомолів, “синкретизм первісного міфу містить у собі певні можливості розвитку. Йому властиві символізм, алегоризм та узагальнення. Тим самим відкриваються можливості для розгортання із міфу інших форм суспільної свідомості: релігії, мистецтва та філософії. Релігія пов'язана з символічною стороною

міфу, мистецтво – з алегорією, філософія – з узагальненням” [2, с. 24]. Відповідно, у вказаних напрямках в історичному розвитку грецького мислення відбувається конституювання представленого у міфологічній свідомості образу закону.

Відомо, що у Стародавній Греції міфологія трансформувалась у релігію лише в межах окремих культів містеріальної спрямованості, зокрема, орфічному. Формування релігійного світосприйняття передбачує протиставлення суб’єкта і предмету віри, що у ставленні до закону індивідуалізує відповідальність перед ним. Ця тенденція відобразилась у характерній для релігійного руху орфіків вірі у метепсихоз і в посмертну нагороду або покарання людини за прижиттєві вчинки. (Згідно з орфічним сотеріологічним вченням, душа людини вполонена у тілі (soma) як у могилі (sema) [12, с. 650]. Таким чином, смерть подібна до початку істинного життя. На посмертному суді зважуються проступки і заслуги душі і, відповідно до них, вона через деякий час знову реінкарнується).

Рационального оформлення сфера значень і смислів, пов’язаних з концептом закону, набуває у грецькій етико-філософській традиції. Окремі етичні аспекти осмислення світового універсуму представлені вже в межах іонійської філософії, зокрема, у вченні про закон-логос Геракліта Ефеського. За Гераклітом, логос існує вічно, і все у світі відбувається відповідно до цього закону, який є “розумною необхідністю сущого”. Логос “говорить” людині, здійснюючись у словах і справах, у чуттєво сприйнятих і розкритих розумом явищах. Логос як закон буття Геракліт пов’язує з соціальною сферою: “Тим, хто бажає говорити розумно, необхідно укріпити себе цим загальним (логосом), подібно до того, як місто укріплюється законом... тому, що всі людські закони живляться одним божественним, що поширює свою владу наскільки забажає, усьому довліє і над усім отримує верх... Тому необхідно слідувати загальному. Проте, хоча логос і всезагальний, більшість людей живе так, як ніби вони мають власне розуміння” [10, с. 51]. Важливим є визначення логосу як “закону міста”, а також ствердження, що народ повинен боротись за закон “як за власні стіни”, за умови, що цей закон відповідає загальному світовому закону-логосу [10, с. 45]. Таким чином, божественний світовий закон-логос розглядається як джерело законів, що діють у суспільстві.

Важливе місце розгляд закону посідає у піфагореїзмі, у своїх релігійно-етичних пошуках пов’язаного з орфізмом, а в політичній програмі спрямованого на осмислення суспільних інституцій. У

тлумаченні закону піфагорійці стверджують його божественну детермінованість, тісний взаємозв'язок божественного і людського рівнів буття. Зокрема висловлюється думка, що “вища влада належить богу”, і що весь спосіб життя влаштований таким чином, щоб наслідувати його [2, с. 67]. Саме влада (і закон) богів є найбільш справедливими. Після богів і демонів людина повинна вшановувати правителів, батьків і закон. Загалом, ідеалом піфагорійців є споглядальне життя та підпорядкування людини законам, заснованим на божественному, або звичаєвому авторитеті (*themis*). “Необхідно дотримуватись батьківських звичаїв і законів, навіть якщо вони гірші від інших. Тому що зовсім не корисно і не сприяє спасінню бездумно ухилятися від наявних законів і віддавати перевагу нововведенням” [2, с. 68].

Таким чином, представлене в ранніх філософських вченнях початково відрефлексоване поняття закону спирається на божественний авторитет і пов'язане із змістом міфотеогонічних міфів. При цьому закони суспільні розглядаються як кінцева стадія розкриття законів божественних і вищої космічної гармонії. Ця особливість осмислення закону обумовлена не лише генетичним зв'язком філософського і міфологічного мислення, але й характерним для грецької свідомості космологізмом світосприйняття [8, с. 158]. Не випадково у наступні періоди розвитку грецької філософської думки раціоналізація поняття закону не виключає його космологічних дефінітивів, які набувають естетичного характеру й осмислюються як відповідність гармонії суспільного устрою гармонії світової цілісності.

Водночас, у грецькій культурній традиції, внаслідок розвитку полісної системи і суспільних інституцій та кодифікації норм права, актуалізується така форма смислового виразу та мовного означення закону, як *nomos*.

В осмисленні історичної еволюції поняття номосу варто враховувати його вихідне значення, яке імпліцитно співвідноситься з усіма наступними раціональними тлумаченнями і смислами. Початково словом *nomos* означували розподіл, захоплення землі [13, с. 47], перше розмежування і першу класифікацію простору [13, с. 49]. Таким чином, номос вказував на “просторову структуру конкретного порядку”, на те, що “право і світ початково засновуються на огороженні у його просторовому сенсі” [13, с. 52]. За інтерпретацією К. Шмітта, це початкове значення слова підкреслює, що саме завдяки захопленню землі або заснуванню міста стає

зримим той номос, під впливом якого той чи інший народ цивілізується, переходить до осілості, а певний конкретний простір стає “свого роду силовим полем для становлення порядку” [13, с. 56]. При цьому слово номос не втрачає остаточно сакрального контуру. На це вказує його походження від дієслова *nemein*, що означає як “розподіляти”, так і “пасти”. Воно відсилає до архетипу огорожі, яка відділяє священну ділянку землі – теменос – від буденного простору, формує людський світ і визначає його основні поняття. Варто враховувати також і те, що одним із значень однокорінного з номосом слова *netus* є “культовий”, “священний”. Сприйняття номосу як сакральної локалізації зберігається у грецькій культурі в осмисленні полісного устрою, принаймні в період його становлення та розквіту. Подібне тлумачення закону відповідає сприйняттю полісу як “мікрокосму”, пов’язаного з “макрокосмом” світової цілісності, а також дискретності грецького топонімічного мислення. У відповідності до такого розуміння, закони полісу сприймаються як розкриття божественних змістів, а сам поліс постає як свого роду інтерпретаційний текст щодо космологічно осмисленої *physis* і здійснюваних у ній божественних воель.

У V ст. до н. е., у зв’язку із розгортанням у грецькій культурі процесів, що згодом отримали назву просвітницьких [2, с. 111], вперше було артикульоване право людського розуму на критичне пізнання буття, – і божественного, і людського. У поєднанні з початком світоглядної кризи, пов’язаної з початком кризи полісного устрою, ця тенденція у вченні софістів обумовила протиставлення природі (“*physis*”) сфери суспільного буття, конкретизованого в поняттях “*nomos*” – закон, звичай, установлення; “*thesis*” – установлення; і “*techne*” – мистецтво. При цьому в представника так званих “старших софістів” Протагора у тлумаченні номосу спостерігається своєрідний компроміс божественного (природного) і людського (мистецького) його визначників. За Протагором, усе, що становить сферу людського буття, у тому числі, – і закон, є божественним даром. Водночас, Протагор стверджує, що і *techne*, і *nomos* здійснюються людьми, що дослухались до божественної волі. Цей своєрідний компроміс природного і людського дає Протагору підстави для обґрунтування афінської демократії як ладу, встановленого по волі богів, проте здійсненого і підтримуваного людьми. Суперечливість природного і суспільного виходить на перший план вже у вченні Антифонта. Саме завдяки протиставленню “*physis*”, закон осмислюється Антифонтом як встановлене,

належне, відірване від буття і здійснюване всупереч йому. Таким чином, *nomos* зводиться до раціональних положень, і в цій своїй якості зближується з *thesis*. За Антифонтом, приписи законів штучні, приписи ж природи, – необхідні. Щодо законів справедливості полягає у тому, щоб не порушувати законів держави. “Так людина отримає найбільше користі, якщо у присутності інших буде дотримуватись законів, шануючи їх, а залишаючись наодинці буде дотримуватись законів природи” [2, с. 116]. Людські закони суперечать дійсній справедливості, яка “полягає у тому, щоб не чинити проти когось несправедливості й образи, якщо сам не зазнав її” [2, с. 117]. Подібної точки зору дотримується також Гіппій, який стверджує, що “всі люди споріднені за природою, у той час, як закон, що володарює над людьми, примушує багато до чого, що суперечить природі” [11, с. 161]. Аморальними суспільні закони вважає також Фразімах, тому що “кожна влада встановлює їх на свою користь: демократія – демократичні закони, тиранія – тиранічні... Встановивши закони, проголошують їх справедливими для підлеглих – це і є саме те, що корисно владі...” [12, с. 338]. Таким чином, у вченні софістів відбувається позитивізація і функціоналізація визначення закону, а також стверджується його морально-ціннісна та історична релятивність. У такій якості *nomos* набуває значення “встановленого і належного” (К. Шмітт), осмислюється як “воля до реалізації можливого примусу” (М. Вебер).

Подолання моральної відносності закону і повернення до його субстанційного осмислення здійснюється у вченні Сократа. Заперечуючи ціннісний релятивізм софістів, Сократ, подібно до них, розрізняє справедливе за природою і справедливе за мінливим людським законом [7, с. 56] та стверджує, що в багатьох ситуаціях те, що є справедливим за людським законом, суперечить справедливості за природою. Справедливе за природою, – це одвічна ідея, що ґрунтується на вищому божественному порядку життя і гармонує з вимогами розуму. Ксенофонт вказує також, що Сократ визнавав існування внутрішнього морального закону, визначеного природою людини.

Вказані етично-правові концепції V ст. до н. е. стали вузловим моментом в осмисленні закону в грецькій культурній традиції. В них отримала оформлення принципово важлива для грецької свідомості колізія природно-космічного, божественного і людського, суспільного та знайшов відображення взаємозв'язок раціональних конститутивів закону з архаїчними установками міфологічно-релігійної свідомості. Пов'язаний з міфорелігійною сферою природний

закон у наступні століття грецької історії стає предметом посиленої відстороненої рефлексії, і, відповідно, сприймається як завершений і естетичний у своїй досконалості феномен, як джерело пошуку моральних значень і смислів. Поняття ж здійснюваного у суспільстві закону раціоналізується, набуває функціонального характеру. Водночас, відбувається диференціація закону, реалізованого в конкретному суспільному устрої, і суспільного закону в його можливій досконалості (Платон "Держава"). Саме у цій своїй частині набутки античного етико-правового дискурсу визначають формування природно-правової парадигми Нового і Новітнього часу.

Література:

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
2. Богомолов А. С. Античная философия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 356 с.
3. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
4. Гесиод. Сочинения. – СПб.: Лингвапресс, 2005. – 256 с.
5. Гомер. Одиссея / Пер. В. Жуковского. – М.: Правда, 1985. – 320 с.
6. Кессиди Х. Ф. От мифа к логосу. – М.: Наука, 1972. – 310 с.
7. Ксенофонт Воспоминания о Сократе. / Пер. С. И. Соболевского. М: Наука, 1993. – 384 с.
8. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре / Лосев А. Ф. Дерзание духа. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1988. – С. 153-171.
9. Лосев А. Ф. Мифология. / Философская энциклопедия. Т. 4. – М: Наука, 1967. – С. 506-512.
10. Материалисты Древней Греции. Собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. / Под ред. М. А. Дынника. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – 239 с.
11. Платон. Сочинения в 3 т. Т. 1. – М: Мысль, 1968. – 623 с.
12. Платон. Сочинения в 3 т. Т. 3. Ч. 1. – М: Мысль, 1971. – 685 с.
13. Шмитт К. Номос Земли. – М.: Владимир Даль, 2008. – 672 с.
14. Шталь И. В. Художественный мир гомеровского эпоса. – М.: Наука, 1983. – 226 с.
15. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х т. т. Т. 1. – М.: Критерий, 2002. – 464 с.

Рецензент – кандидат культурології, доцент кафедри філософії та права Міжнародного економіко-гуманітарного університету ім. академіка Степана Дем'янчука **А. О. Ніколаєва**

УДК 115.4:141.201

Віктор Козловський

НЬЮТОНІВСЬКА ФІЗИКА ТА ЇЇ АНТРОПОЛОГІЧНІ КОНОТАЦІЇ: КАНТІВСЬКІ ВІЗІЇ

У статті розглядаються не достатньо досліджені питання впливу нової фізики Ньютона на його антропологічні погляди, а також кантівська оцінка базових концептів фізичної теорії британського вченого (особливо, принципу гравітації) під кутом зору розкриття фізичних характеристик людини, особливостей її тілесної організації, її залежності від земних умов і гравітації.

Ключові слова: гравітація, методологія ньютонівської фізики, простір і час, сприйняття світла і кольору, агностицизм, земні умови, людське тіло.

V. Kozlovskyi. Newton's physics and its anthropological connotations: Kant's visions

The article seeks to discuss the impact of new Newton's physics underexplored questions on his anthropological views, as well as Kant's assessment of the basic concepts of British scientist's physical theory (especially the principle of gravity), in terms of man's physical characteristics disclosure, nature of his bodily organization, its dependence on the conditions of the earth's gravity.

Keywords: gravity, methodology of Newton's physics, space and time, perception of light and color, agnosticism, earth conditions, human body.

В. Козловский. Ньютоновская физика и ее антропологические коннотации: кантовские визи

В статье рассматриваются малоисследованные вопросы влияния новой физики Ньютона на его антропологические представления, а также кантовская оценка базовых концептов физической теории британского ученого (особенно, принципа гравитации) с точки зрения раскрытия физических характеристик человека, особенностей его телесной организации, ее зависимости от земных условий и гравитации.

Ключевые слова: гравитация, методология ньютонической физики, пространство и время, восприятие света и цвета, агностицизм, земные условия, человеческое тело.

Інтелектуальне становлення Канта як філософа і науковця збіглося з важливим етапом розвитку європейської науки – втрата картезіанською фізикою свого впливу під потужною дією нового інтелектуального чинника – ньютонівської картини світу, яка сформувалась як антипод картезіанству. Ньютонівська фізика постає як радикальне втілення механістичного підходу до пояснення процесів природи, де головну роль відіграють каузальні закони і всесвітнє тяжіння. Саме на підставі кількох законів механіки і принципу гравітації британський учений побудував гомогенну картину світу. Причому гравітація розглядалась ним не просто як одна з багатьох сил природи, тобто, не просто як щось локальне, що успішно діє в земних умовах, а як універсальний космологічний закон, константа природи, непорушна дія якої не знає ніяких просторово-часових обмежень. Відомо, що гравітацію Ньютон тлумачив як дальнодію, що також відрізняло його підхід від того, чим послуговувалась європейська наука до нього.

Таким чином, у межах цієї концептуальної моделі гравітація набуває ваги не лише космологічної (онтологічної) сили, що надає речам і подіям певної єдності, тримає їх у “своєму полоні”, а й постає як основний інтелектуальний регулятив, *методологічний принцип*, спираючись на який дослідники отримали можливість ефективно *пояснювати* найрізноманітніші явища природи – від руху атомів, земних тіл (включно, з рухом живих організмів), до утворення і руху планет, зоряних систем тощо. При цьому методологічне застосування гравітації не потребувало звернення до якихось додаткових позанаукових концептів і моделей¹.

Важливою особливістю започаткованого Ньютоном типу наукового дискурсу було свідоме дотримання декількох обмежень: по-перше, в межах наукового пошуку не доцільно намагатись з’ясовувати причини тих явищ чи сил, що не можуть бути розкриті і пояснені за допомогою емпіричних методів; по-друге, до емпірично перевірених явищ природи потрібно застосовувати математичний апарат, з метою встановлення не якісних, а “кількісних

¹ Ефективним застосуванням принципу гравітації є космологічна теорія Канта, викладена ним у його трактатах “Думки про істину оцінку живих сил” (1747) і “Загальна природна історія і теорія неба” (1755). Зазначимо, що від базових положень своєї космогонічної теорії Кант ніколи не відмовлявся, навіть у так званий критичний період своєї творчості. Про це свідчить короткий виклад основних ідей і висновків цієї теорії у пізнішій праці “Єдино можлива засада доведення існування Бога” (1763), а також перевидання цього трактату (у дещо скороченому вигляді) у 1791 році.

співвідношень”, тобто таких взаємозв’язків між однорідними природними явищами, що кількісно визначаються, і які, зрештою, узагальнюються у вигляді математичних рівнянь. Останні уможливають формулювання чітких “кількісних співвідношень декількох величин”, які власне і є тим, що модерна наука розуміє як закони природи. Ці дві передумови Ньютон цілком свідомо застосував до проблеми гравітації і тому не ставив за мету “докопатись” до причин цієї сили, його цілком вдовольняло розглядати її як певну математичну константу, вкрай необхідну для побудови несуперечливої механічної (математичної) картини всесвіту: “Я називаю “тяжінням” (центром), “натиском” чи “прагненням” (до центру) концепти, які є синонімічні, тобто, такі, що їх можна застосовувати одне замість іншого, бо розглядаю ці сили не фізично, а математично, тому читач повинен потурбуватися, щоб з огляду на ці назви не вважати, що я цими назвами хочу визначити природу цих дій, чи фізичні причини походження цих сил, або ж наділити ці центри (котрі є лише математичні точки) якимись дійсними фізичними силами” [9, с. 5-6]. Таким чином, Ньютон цілком свідомо наполягав на математичних, а не фізичних конотаціях гравітації. Цим він хотів відвернути від себе будь – які звинувачення у поверненні до ідеї так званих прихованих причин чи сил, що нібито діють у природі. Засновники природознавства (Галілей, Декарт) всіляко відмовлялись від звернення до таких сил як від пережитків “темних віків”. Взагалі творці нової науки рішуче боролись з привидами прихованих причин, якостей і сил, хоча не завжди успішно. За багатьма ознаками гравітація нагадувала саме таку “приховану силу”, що, до речі, унеможливило її застосування Декартом у своїй космогонії. Для Ляйбніца ньютонівська гравітація також була такою втаємниченою силою, особливо їй дальнодія, що заважало німецькому вченому серйозно сприймати цей концепт, про що свідчать його листи до учня і послідовника британського вченого С. Кларка. Ньютон змушений був рахуватись із цією концептуальною і психологічною обставиною свого часу, і тому всіляко відхрещувався від будь-яких смислових контекстів, де б цей концепт міг отримати зовсім не бажані для нього якісь “стародавні” конотації: “Все, що не висновується з явищ, мусить називатись гіпотезою; і гіпотеза метафізична чи фізична, прихована якість чи механічна, не повинна мати місце в експериментальній філософії” [9, с. 547]. Отож, у своїй фізиці британський вчений не вважав за потрібне послуговуватись надто сміливими припущеннями, оскільки такі фантазії є характерною

рисом минулих епох – мови античних і середньовічних філософів. А саме цю мову британський вчений намагався суттєво змінити. Цікаво, що такі застереження Ньютон висував саме до наукової мови, водночас це не стосувалось його досліджень у царині теології і, особливо, алхімії. Сучасні фахівці привертають увагу до його глибокого захоплення алхімією, мова якої, як відомо, була просякнута стародавніми і середньовічними алюзіями і міфологемами, чим радикально відрізнялась від наукового дискурсу¹.

До думки щодо неможливості доконечно встановити природу гравітації великий фізик знову повертається у завершальних розділах свого геніального трактату, де рішуче і твердо заявляє: “Причину ж цих властивостей сили тяжіння я до цієї пори не міг вивести із самих явищ, а *hypotheses non fingo* (гіпотез не вигадую)” [9, с. 547]. Це вельми відоме твердження британського фізика зовсім не означало, що він не намагався якимось чином відповісти на питання про сутність гравітації. Як прискіпливий і послідовний вчений, він хотів з’ясувати її причину, але його розмисли щодо цієї проблеми мали суто приватний характер. До цього питання він звертався у своїх листах, нотатках, рукописах, де вчений дозволяв собі бути більш розкутим, висновувати гіпотетичні ідеї, які не мали твердого емпіричного підтвердження. Наприклад, на одну з таких гіпотез ми натрапляємо у листі до Роберта Бойля, де Ньютон припускає, що гравітаційна сила, можливо, спричиняється так званим ефірним тиском. Збереглись його рукописи, де це питання розглядалось навіть з теологічного боку. Зокрема, таке тлумачення ми знаходимо у його манускрипті “*De Gravitatione et aequipondo fluidorum*” (поч. 1680-х років), написаному ще до знаменитого трактату “*Philosophiae naturalis principia mathematica*” (1687). Однак усі такі гіпотези вчений не розглядав як наукові положення, це були, так би мовити, його особисті рефлексії, які він не вважав за можливе виносити на широкий загаль.

Уже сама назва трактату свідчить про фундаментальне значення, перш за все, не гіпотетичних чи філософських засад, а математичних принципів у дослідженні природи. Хоча щодо цього питання не все є таким однозначним. Так, відомий історик науки Дж. МакГваєр привертає увагу до можливих смислових контекстів, на які британський вчений спирався, послуговуючись терміном

¹ Алхімічним питання вчений присвятив велику частку своїх дослідницьких зусиль, свідченням чому є його рукописи, які стали надбанням фахівців лише в останні десятиліття.

“Principia”: “Наприкінці сімнадцятого століття використовувалось три традиційних сенси цього терміна. Принцип міг означати дещо сформоване, чи те, що стверджується, тобто логічну істину чи моральну засаду; просте *arche*, з якого всі речі могли виникнути; або ж, першопричину наявних феноменів, як, наприклад, принцип “матерії і руху”, які є основними для різних механічних станів” [10, с. 179-180]. Попри різні тлумачення концепту “Principia” безперечною залишається одна інтелектуальна передумова цього трактату: математичні розрахунки (а також геометричний алгоритм побудови системи аргументації) відіграють виняткову роль у структурі цього видатного наукового тексту. Математичні принципи постають у своїй подвійній іпостасі: як форма обґрунтування наукових положень і як закони самої природи.

До того ж, ньютонівська механіка стала взірцем для багатьох тогочасних антропологічних вчень. Для поколінь учених, які пройшли вишкіл “Principia” великого фізика, у людській природі не було нічого втаємниченого. Усе, на що традиційна метафізична наука дивилася благоговійно і з острахом як на велику загадку (природа душі, її взаємодія з тілом, її безсмертя тощо), для нових філософів і психологів, озброєних методами експериментальної науки, викликали лише поблажливу посмішку. Вони були переконані, що знають, як потрібно вивчати людину, які методи слід застосовувати, які результати очікувати тощо.

Окрім механістичної картини світу, був ще один теоретичний здобуток Ньютона, що відіграв засадничу роль у становленні наук про людську природу – антропології і психології і, особливо, нового розуміння особливостей функціонування людського зору. Йдеться про принципово нове розуміння природи світла і зору, що знайшло свої втілення в оптичній теорії британського вченого. Саме завдяки своїм дослідженням дифракції світла Ньютон спромігся радикально змінити традиційні уявлення про природу кольору, закласти нові підвалини для класичної теорії світла і людського сприйняття кольорового спектру. Те, що стало для Ньютона наріжним і що значно посилювало емпіричний вплив на подальший розвиток філософських і психологічних версій людини. Це тверде переконання фізика, яке підтверджувалось лабораторними дослідженнями дифракції світла, що людське сприйняття білого світлового променя не має ніякого стосунку до природи цього явища. Людина бачить білий колір, хоча насправді він є сумішшю різних кольорів, які в свою чергу визначаються механічними властивостями

ми атомів. Відтак на новій, фізичній основі Ньютон надав другого дихання теорії первинних і вторинних якостей, звівши при цьому кольоровий спектр до кількісних, механічних характеристик руху атомів, елементів речовини. При цьому цей рух не сприймається людською чуттєвістю, натомість те, що людина справді сприймає своїми зоровими рецепторами (і що має вигляд кольору) є фактично відбитком її нервових центрів, які функціонують завдяки людському мозку. Про сміливість, з якою Ньютон відмовився від пошуків втаємниченої природи світла, її властивостей “у собі”, запропонувавши натомість просту й ефективну математичну модель цього природного явища, добре писав визнаний неокантіанець Е. Кассирер: “Те, що світло – чи в результаті його внутрішньої природи є “в собі” простим чи складним явищем – це питання він вважав абсолютно не вартим уваги. Він розпочинає... з розгляду “дії світла”, з аналізу його відомих емпіричних дій. Але тепер цей аналіз провадить для того, щоб виявити математичну диференціацію в візуально уніфікованому феномені” [2, с. 407]. Це потрібно задля того, щоб належним чином “впорядкувати феномени під кутом зору їхньої вимірності і зв’язності в системі” [2, с. 407]. Відтак і у цьому випадку, як і в механістичній теорії природи, Ньютон надавав переваги математичним підходам, що увиразнилось у пошуках кількісних параметрів кольорового спектру.

Це означає, що механіко-математична оптична теорія великого фізика надає *сприйняттю* кольорового спектру суб’єктивно-антропологічного, а не об’єктивно-наукового значення. Можна погодитись із висновком американського філософа Е. Бертта стосовно того, що Ньютонівська теорія кольору і світла уможливила появу “переконання, яке розповсюджувалось серед фанатиків нової доби, що людський розум – унікальний, але маленький в’язень, що знаходиться в речовині як у своїй в’язниці. Тепер також впливові розробки Ньютона, якими він інтенсивно займався, підтримують цей статус” [1, с. 235].

І тому не випадково, що в своєму тлумаченні співвідношення первинних і вторинних якостей світла і кольору Ньютон зробив крок назустріч не лише натуралістичній психології Т. Гоббса, а й дуалістичній метафізиці Р. Декарта. І це незважаючи на критичне ставлення фундатора класичної механіки до космології і метафізики засновника європейського раціоналізму! Однак картезіанський дуалізм відтворювався ним в інший спосіб – на рівні антропології, оскільки його оптичні дослідження начебто підтверджували наяв-

ність у людини такої структури чуттєвості, яка не здатна сприймати речі за їхніми первинними фізичними рисами, а лише як *образи* речей, які до того ж проходять фізіологічне “чистилище”, тобто модифікацію первинних якостей під впливом нервових центрів і мозку. Відтак людина як чуттєва істота опинилась у пастці вузьких, локальних фізіологічних процесів власного тіла, його чуттєвих органів, рецепторів (зору, дотику тощо).¹ Таке тлумачення сутності чуттєвого сприйняття Ньютон виклав у кількох відомих місцях своєї “Оптики”: “Чи не відбувається бачення завдяки коливанням цього середовища, – зазначає фізик, – яке збуджується на дні ока променями світла і розповсюджується через тверді, прозорі й однорідні *Capillamenta* (капіляри) оптичних нервів до чуттєвого місця? І чи не чуємо ми завдяки коливанням у цьому або ж якомусь іншому середовищі, що збуджується в слухових нервах коливаннями повітря і розповсюджується через тверді, прозорі і однорідні *Capillamenta* цих нервів до їхнього чуттєвого місця. І це зберігається стосовно інших відчуттів” [8, с. 328]. Ці питання, як і короткі відповіді на них, свідчили, що Ньютон підтримував ідею щодо фундаментальної залежності сприйняття зовнішнього світу від фізико-фізіологічної будови людського тіла, особливих органів сприйняття, чуттєвих рецепторів. Як зазначає відомий сучасний австрійський філософ В. Рьод: “У зв’язку з зором фізіологічні дослідження в часи Ньютона об’єднувались із метафізикою Демокріта – Картезія – Гоббса, пропонуючи особливо складний набір бар’єрів між досвідом бачення і предметом... Не тільки дух, який обмежений мозком, до якого йдуть певні рухи від речей, що знаходяться за межами духу, а й навіть самі ці рухи, розглядались як такі, що надходять не від зовнішнього предмету, а від зображення сітчатки ока” [11, с. 234]. Однак ця залежність виявилась напрочуд дивною – вона уможливується не лише структурою людських органів сприйняття, структурою тілесних речей чи особливостями світла і кольору, а й тим, що всі ці органи, тіла, як і атоми перебувають у “потоці космічного ефіру”.

Слід зазначити, що Ньютон ніколи не мав твердої впевненості в існуванні “ефірної субстанції”. Однак в “Оптиці”, в одному з її видань, він знову схиляється до цього припущення. Отож, чи не є визнання ефіру наміром якимось чином подолати, чи хоча б

¹ Цікаво, що оптична теорія Ньютона супроводжувалась як захопленням, так і критикою з боку багатьох тогочасних вчених. До поміркованих критиків належав зокрема Кр. Гюйгенс [5].

пом’якшити жорсткість картезіанського дуалізму між первинними і вторинними якостями? Це особливо важливо з огляду на ту фізико-психологічну проблему, яка постала перед геніальним фізиком, коли він занурився у пошук прийнятних відповідей на питання про механізми, що уможливають сприйняття людиною кольорового спектру, світла, речей тощо. До цього моменту ньютонівської оптичної теорії привернув нашу увагу Е. Кассирер: “Гіпотеза про всебічне наповнення космічного простору ефіром начебто достатньо пояснює не тільки розповсюдження світла, а й прояв електрики і тяжіння. Вона висвітила також проблему, як незначні зміни усвідомлюються емпіричним суб’єктом. Якщо ми уявимо дуже тонкий засіб, який до всіх твердих тіл, то це ми можемо розуміти таким чином, що всі коливання, котрі відбуваються, розповсюджуються на периферійні органи відчуттів і звідси, через нервові волокна йдуть до мозку, з тим щоби передатися далі – душі” [2, с. 562]. Е. Кассирер зазначає, що припущення існування ефіру як найтоншої матерії відіграло виняткову роль у поясненні того, яким чином “коливання ефіру також розповсюджується до найменших часток нервової субстанції, котра, зі свого боку, підтримує зв’язок із центральним органом” [2, с. 562]. У цьому питанні Ньютон фактично підтримав сенсуалістичний напрям філософії, до того ж, вчений долучився до формування настанов класичного “елементаризму”, причому не лише у філософії, а й у природознавстві і науках про людину, тобто тих наукових напрямів і підходів, які саме в цей час починають свій стрімкий, бурхливий розвиток. Визнання залежності людського сприйняття світла, кольору і навіть зовнішніх речей (тіл) від коливання елементарних ефірних частинок мало, на думку Е. Кассирера, важливі психолого-антропологічні наслідки: “Якщо свідомість пробуджується лише подібними елементарними процесами, то це означає, що кожний комплексний психічний зміст мусить співвідносити себе з ними і репрезентувати себе як їхній підсумок. Усі особливості уявлень, у кінцевому підсумку, повинні пояснюватись особливостями цих коливань” [2, с. 562]. Принагідно зазначимо, що і для сучасної філософії і науки питання пов’язані з вивченням співвідношення об’єктивних і суб’єктивних аспектів людського сприйняття оптичних явищ – світла і, особливо, кольору все ще далекі від однозначної відповіді. Будь-яка відповідь на це питання багато в чому залежить від теоретико-методологічних настанов і філософських уподобань учених, дослідників – фахівців з цього питання. Як пише відомий дослідник Г. Гатфілд,

маючи на увазі сучасний стан вивчення цієї проблеми: “Філософські теорії кольору можна поділити на три основних. Є так звані об’єктивісти, котрі стверджують, що колір віддзеркалює об’єкт і не залежить від свідомості. Є суб’єктивісти, котрі стверджують, що колір не належить об’єкту, а є внутрішньою умовою сприйняття, або суб’єктивним змістом досвіду сприйняття. Є й ті, хто стверджує, що колір належить об’єкту, є його відносною властивістю; ця властивість виявляється, коли джерело світла породжує ситуації з різними феноменальними властивостями людського сприйняття. Ці філософські теорії відрізняються своєю відповіддю на питання, – а що власне є колір? Об’єктивісти вважають колір фізичною властивістю, котра в принципі не залежить від “кольорового” досвіду й візуального сприйняття. Суб’єктивісти, у своїх концепціях походження кольору, вважають первинним кольоровий досвід; вони дійсно вважають, що концепт кольору передбачає первинне віднесення тільки до візуального досвіду. Релятивісти також визначають колір відносно кольорового досвіду, вони, втім, здатні визначити колір як зовнішніх властивостей об’єктів, розглядаючи відношення між об’єктами і кольоровим досвідом” [4, с. 188].

Щодо кантівського сприйняття оптичної теорії, то слід відзначити – на противагу якимось посиланням на Ньютона, особливо його “Принципи”, ми не подібаємо у німецького філософа якогось ґрунтовного аналізу оптичної теорії. Вона не справила особливого враження на німецького філософа. Про неї він згадує всього кілька разів, причому, дещо іронічно. Так, в одній зі своїх антропологічних нотаток він зараховує Ньютона, як автора теорії світла і кольору, до “парадоксальних людей”, поряд з Дж. Берклі.¹

Однак, окрім “психологічного натуралізму”, притаманного оптичній теорії Ньютона, у нього були ще й інші, не менш цікаві ідеї щодо живої природи. На загал ці ідеї дають певні поштовхи для кращого розуміння уявлень фізика не лише щодо доцільності тілесної конституції тваринного світу, а й тих анатомічних особливостей, які притаманні структурі людського тіла. Як не дивно, але розмисли великого вченого стосовно цих “фізико – анатомічних” питань викладені ним у власноруч підготовленій невеличкій передмові до одного з перевидань своєї “Оптики” (1704). На жаль ця передмова не була надрукована за життя вченого, більше того, з цим текстом фахівці познайомились досить пізно – у другій по-

¹ Як свідчить опис кантівської бібліотеки, виданий у 1922 році А. Вардою, Кант послуговувався латиномовним примірником “Оптики” (1719).

лов. XX ст. Зазначимо, що за свій метафізичний зміст цей невеличкий манускрипт отримав у видавців гучну назву “Principles of Philosophy”.¹ Відтак Ньютон розпочинає свої розмисли зі встановлення так званого “першого” (з чотирьох) принципу своєї філософії: “Один з філософських принципів є такий – Все є проявом Бога і Духу, безкінечного, вічного, всезнаючого і всемогутнього. І кращим аргументом за такий стан речей є структура природи, а також тілесна здатність живих істот до пристосування” [10, с. 183]. Хіба це не нагадує формулювання сучасного “антропного принципу”, вивченню якого надає такої ваги сучасна філософія і наука, зокрема космологія. Отож, після такої загальної філософської констатації взаємозв’язку Божого і природного світів, залежності загальної структури природи від волі Бога, Ньютон здійснює наступний крок – привертає увагу до наявності у всіх живих істот таких фізико – анатомічних характеристик, які уможливають їхнє існування як організмів, що мають сталі (атрибутивні) ознаки і властивості, одна з яких – симетрія: “У всіх великих наземних тварин є два ока на лобі, ніс між очима, рот під носом, пара вух з обох боків голови... Ця симетрія не порушується ніякими шансами стосовно можливості існування істот з одним оком або з трьома чи чотирма очима... Ніщо не є більш цікавим і водночас складним аніж творення очей для того, щоб бачити і ушей для того, щоб чути... Звичайно, той хто створив очі, добре розумів природу світла і споглядання; той, хто створював вуха, розумів природу звуків і здатності почути... І тому творення кожного різновиду живих істот належить Розумній Істоті (яку ми зазвичай називаємо Богом)... Світ і всі різновиди речей в ньому спочатку були створені її владою і мудрістю” [10, с. 183]. Цікавою є також та настанова, якою вочевидь керувався видатний фізик, наводячи ці теологічні ідеї: “Відкладати у бік всі ці аргументи було б дуже не філософським кроком” [10, с. 183]. Тобто, вчений переконаний, що на рівні філософії ми маємо брати до уваги теологічні аргументи і це цілком прийнятна позиція для будь-кого, хто ставить за мету з’ясувати генезу світу і всього, що існує в ньому. Але, знову таки, ці філософсько-теологічні ідеї не повинні визначати характер наукової аргументації, обґрунтовувати ті факти і концептуальні моделі, які

¹ Цей рукопис вперше надруковано відомим істориком науки Дж. Мак Гваром. Саме він видав манускрипт зі своїми коментарями у відомому часопису “The British Journal for the History of Science” (1970). Ми послуговуємось саме цим виданням.

вчений мусить застосовувати, вибудовуючи *наукову теорію*. Ньютон схилився до того, що філософські ідеї у кращому разі окреслюють граничні смисли наукового знання, але не детермінують характер і спосіб аргументації в межах науки. Відтак філософські і теологічні ідеї виконують у Ньютона не конститутивну, а регулятивну роль у сфері науковому пошуку істини. Хіба це не нагадує Канта, його розуміння “метафізичних ідей” (Бога, душі, свободи) як регулятивних, а не конститутивних принципів розуму? Можна стверджувати, що Ньютон послуговувався певним варіантом агностицизму, який тісно переплітався з його загальними принципами дослідження, базовими уявленнями про можливості людського пізнання природи. І в цьому плані агностицизм Ньютона справді нагадує кантівський, який також мав не тільки негативне (окреслював сферу не можливого пізнання), а й позитивне значення (визначав те, що можливо пізнавати) для трансцендентального ідеалізму німецького мислителя. Для Ньютона краще знати менше, але більш переконливо і твердо, аніж ганятись за всезнайством, не знаючи нічого певного: “Пояснити всю природу – надто важке завдання для будь-якої людини, в будь-яку епоху. Тому значно краще зробити небагато, але переконливо, і залишити решту для інших, тих хто прийде після нас, ніж пояснювати всі речі припущеннями і не мати переконаності ані в чому” [10, с. 183].

Постає питання: а в чому, зрештою, виявляється вплив британського фізика на розуміння німецьким філософом людської природи, її, так би мовити, фізичних характеристик? З огляду на вищезазначене найцікавішими є розмисли Канта щодо впливу гравітації на топологію світу, зокрема, розмірність земної поверхні, а також залежності фізичної конституції людини від гравітаційної сили Землі, її топологічних, кліматичних, хімічних та ін. умов, що склались на земній поверхні під впливом сили тяжіння, особливо у порівнянні з умовами, що склались на планетах Сонячної системи, які по іншому визначають умови існування живих тіл, зокрема, “розумних істот”.

На загал непересічне значення для усвідомлення того, що можна було б назвати фізичною антропологією, мають дві добре відомі праці, написані Кантом ще на початку наукової кар’єри. Йдеться про згадані вже тексти німецького філософа: “Думки про істину оцінку живих сил” (1747) і “Загальна природна історія і теорія неба” (1755). Зазвичай ці праці не розглядають в антропологічному ключі, оскільки тематично вони присвячені методологічним і

натурфілософським питанням. Хоча саме в них ми віднаходимо вельми цікаві антропологічні ідеї, які, до того ж, тісно пов’язані з ньютонівською фізикою.

Можливо найцікавішою ідеєю чи гіпотезою, на яку ми натрапляємо у першій натурфілософській роботі молодого вченого, є його припущення існування взаємозв’язку між тримірною топологією світу та законом гравітації. Кант зацікавився питанням, чому тримірний простір є вихідною умовою буття речей, більше того – чому саме така топологія становить те, що ми зазвичай називаємо розмірністю, конфігурацією тілесних речей. Така розмірність охоплює не лише світ природи, а й людину як тілесну істоту. Намагаючись з’ясувати питання щодо причини генезису тримірної топології, Кант висуває цікаве певне припущення: “Мабуть, тримірність виникає від того, що в існуючому світі субстанції діють одна на одну таким чином, що сила цієї дії обернено пропорційна квадрату відстані” [6, с. 24]. Що власне мав на увазі молодий філософ? Кантова ідея полягала в тому, що тримірність речей є наслідком дії гравітаційної сили. Причому філософ, як до нього Ньютон, не ставить питання про її причину, оскільки гострота цієї проблеми лежить за межами експериментальної філософії. Остання не має відповідного ресурсу (на рівні досвіду) якимось чином виявити цю причину і надати їй відповідного концептуального визначення. Як і шанований ним британський вчений, молодий філософ відштовхується не від фізичного змісту гравітаційної сили, а від її математичної формалізації, тобто, послуговується власне математичним виразом закону тяжіння, що його запропонував Ньютон. Отож, згідно з цим законом гравітація діє як квадрат (а не куб, чи ще якась математична степінь) відстані між тілами. Ньютонівський закон, на думку Канта, уможлиблює зрозуміти природу простору, оскільки накладає необхідні обмеження на тілесну конфігурацію речей, позбавляючи їх можливості мати якусь іншу, аніж тримірну топологію. Відтак Кант висновує базове положення своєї топології: “Я вирішив вивести тримірність протяжності з того, що ми спостерігаємо над степенями чисел” [6, с. 23]. За умов, коли тримірний простір (що описується евклідовою геометрією) є базовою умовою існування матеріальних речей, впливає важливе антропологічне твердження – тілесні характеристики людини, її фізичні константи і топологічні властивості суттєво залежать від гравітаційної сили Землі, що вимірюється ньютонівським законом квадрату відстані. Кант був переконаний, що за умов земної граві-

тації всі тіла, включно з людським тілом, отримують таку просторову конфігурацію, яка уможлиблює їхнє існування як тримірних тіл і, навпаки, унеможлиблює існування тіл з якоюсь незвичною дво/чотиримірною чи n -мірною геометрією.¹ Окрім того, сила тяжіння, що діє за земних умов, радикальним чином впливає на те, що земні тіла, зокрема, тіло людини, мають певні макро-розміри, а не якісь мікро/мега конфігурації. Отож, земна гравітація уможливила існування всіх тіл як таких утворень, що співмірні з людським тілом, і зворотно – людське тіло цілком комфортно вписується в “розміри” всіх наявних на Землі тіл. Отож, незважаючи на існування різних “гігантів” (звичайно за земними мірками – тварин, рослин, мінералів тощо), які за своїми розмірами набагато більші від людського тіла, усі вони “відповідають” можливостям сприйняття саме людським тілом. Відтак можна припустити, що на планетах-гігантах (з великою масою матерії, речовини), за умов, коли б на їхніх поверхнях існували якісь тіла (а може, й “живі істоти”), ми мали б справу дійсно з “гігантськими тілами”, оскільки лише такі мега-утворення були б здатні витримати страшенну силу гравітації, що з необхідністю діє на цих велетенських планетах, за умов, які чітко визначив Ньютон, гравітаційна сила діє пропорційно кількості речовини (маси тіла) і зворотно пропорційно квадрату відстані від цього тіла.

З іншого боку, Ньютонівська формула гравітації має ще одну конотацію, причому не лише фізичну, а й біологічну (і певною мірою антропологічну). Так, у вище згаданому вступі до “Оптики”, британський вчений з цього приводу зазначає: “Всі тіла в нашому Всесвіті схильні одне до одного пропорційно кількості матерії, яка зосереджена в них, і ця схильність зменшується в залежності від зменшення тіла і взаємно пропорційно від відстані до тіла” [10, с. 180]. А це означає, що на великих планетах більш прийнятними були б не великі, а маленькі істоти (навіть мікроорганізми), маса

¹ Вже значно пізніше, на початку ХХ ст., це кантівське припущення отримало своє фізико-математичне обґрунтування у працях видатного фізика, одного з творців квантової механіки, П. Еренфеста. У своїй статті “Яким чином у фундаментальних законах виявляється те, що простір має три виміри?” (1917) вчений обґрунтував, що за умов коли просторово – часова конфігурація світу менше 4 (три просторові параметри і один часовий) гравітаційні сили швидко зникають, що унеможлиблює утворення стійких станів речовини – атомів і планетних систем. Якщо ж конфігурація світу більша 4-х сторін, тоді дія гравітації між віддаленими тілами взагалі відсутня. Існування життя можливе лише за умов чотиримірної розмірності світу, де простір описується евклідовою геометрією [3].

тіла яких “взаємно пропорційно” мінімізувала б убивчий вплив великої сили гравітації.

Із проблемою топології тісно пов’язана ще одна, до якої Кант звертається через 8 років у знаменитій (хоча й мало відомій за життя філософа) праці “Загальна природна історія і теорія неба”. Як виявилось, ця робота є не лише вагомим внеском у розвиток “еволюційної космології”, а й досить цікавим антропологічним спостереженням, у фокусі якого перебувало питання про залежність фізичних і ментальних особливостей людини (а також “інших розумних істот”) від природних умов, що склались на планетах Сонячної системи, однією з яких є Земля.

Зазвичай дослідники не звертають уваги на своєрідно витлумачений антропологізм німецького мислителя, що міститься у цьому натурфілософському трактаті. І це дивно, оскільки питанням фізичної антропології філософ присвятив завершальну (третю) частину цієї роботи з промовистою назвою: “Досвід порівняння жителів різних планет, що ґрунтується на аналогіях природи”. Зрозуміло, що кантівські розмисли суттєво обмежені тогочасним рівнем знань про фізичні умови (геологічні, хімічні, атмосферні, температурні тощо) характерні для різних планет, але і за таких цілком очевидних обмежень філософ спромігся зробити деякі цікаві фізичні висновки щодо людини. Про що власне йдеться? Мова йде про кілька спостережень і висновків, які, на думку філософа, унаочнюють особливості фізичної природи людини у порівнянні з розумними істотами, що, можливо (гіпотетично), мешкають на інших планетах Сонячної системи. Чудово розуміючи небезпеку, яка чатує на кожного, хто стає на хиткий фундамент таких непевних розмислів про гіпотетичні предмети, Кант, з певними застереженнями, все ж зазначає: “У запропонованому досвіді я обмежусь тільки такими положеннями, котрі по справжньому розширюють наші пізнання і достеменність яких настільки велика, що їх вельми сутожно заперечувати” [7, с. 351]. Власне філософ пропонує своєрідний *мисленевий експеримент*, що, на його переконання, уможлиблює краще зрозуміти тілесні особливості людини в порівнянні з істотами “інших світів”, що, можливо, існують на планетах Сонячної системи.

Наводячи різні аргументи стосовно залежності тілесної організації людини (як і інших “розумних істот”) від гравітаційних умов, філософ дійшов таких висновків: 1) людська природа отримала свою тілесну і, відповідно, металъну “специфікацію” завдяки певним природним умовам – перш за все, гравітаційним, а також,

кліматичним, хімічним, біологічним – що склались на земній поверхні; 2) за умов, коли планети відрізняються від Землі за своїми гравітаційними, кліматичними і хімічними процесами, існування живих істот можливе у якихось інших формах; 3) зі збільшенням відстані (чи, навпаки, скороченням) до Сонця ці умови стають радикальнішими (особливо гравітаційні і кліматичні), що не може не вплинути на характеристики тіл, зокрема, на фізичні (і навіть ментальні) особливості “розумних істот”, існування яких Кант розглядав як певну гіпотезу, висунення якої уможливило більш детальне розуміння можливостей і меж людської природи.

Література:

1. Burt E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* / E. A. Burt. – London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1925. – 349 p.

2. Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*. Bd. 2 / E. Cassirer. – Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1907. – 732 s.

3. Ehrenfest P. In that way does it become manifest in the fundamental laws of physics that space has three dimensions? / P. Ehrenfest // *Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen Proceedings*. – 1918. – Vol. 20, iss. 1. – P. 200-209.

4. Hatfield G. Objectivity and Subjectivity revisited: Colour as a Psychobiological property / G. Hatfield // *Colour perception. Mind and the physical world*. (Ed. by R. Mausfeld, D. Heyer). – Oxford: Oxford University Press, 2003. – P. 187-202.

5. Huygens Ch. An Extract of a Letter lately written by an ingenious person from Paris, containing some Considerations upon Mr. Newtons Doctrine of Colors, as also upon the effects of the different Refractions of the Rays in Telescopical Glasses / Ch. Huygens // *Philosophical Transactions of the Royal Society*. – 21 July, 1673. – No. 96. – P. 6086-6088.

6. Kant I. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen / I. Kant // *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. – Berlin, Bd. I. – S. 1-181.

7. Kant I. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt / I. Kant // *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. – Berlin, Bd. I. – S. 215-368.

8. Newton I. *Opticks: Or a Treatise of the Reflections, Refractions,*

Inflections & Colours of Light / I. Newton. – London: Printed for William Innes at the West-End of St. Paul's, 1730. – 382 p.

9. Newton I. Mathematical Principles of Natural Philosophy / I. Newton. – Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1974. – 680 p.

10. Newton I., McGuire J. E. Newton's "Principles of Philosophy": An Intended Preface for the 1704 "Opticks" and a Related Draft Fragment / I. Newton, J. E. McGuire // The British Journal for the History of Science. – Dec, 1970. – Vol. 5, No. 2. – P. 178-186.

11. Röd W. Die Philosophie der Neuzeit, 2. Teil 1: Von Newton bis Rousseau / W. Röd // Geschichte der Philosophie. Bd. IX,1. – Munchen: Verlag C. H. Beck, 2006. – 298 p.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету "Острозька академія" **М. О. Зайцев**

УДК 38.10.11

Тетяна Білан

МОДЕЛЬ ЛЮДИНИ В ІНТЕРАКЦІЯХ ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

У статті наголошено, що проблема людини в інтеракціях літературно-філософської традиції є аксіологічним імперативом та провідним об'єктом філософських роздумів на шляху усвідомлення духовно-культурного буття суспільства. Констатовано, що літературно-філософська традиція несе на собі відбиток загальнокультурних процесів та має специфічні риси, пов'язані з духовним і моральним аспектом тієї чи іншої доби, із своєрідним переосмисленням у свідомості відповідної часової картини світу.

Ключові слова: людина, свідомість, літературно-філософська традиція, буття.

T. Bilan. Model of man in the interactions of literary-philosophical traditions

The article accentuates that the problem of human interaction in the literary-philosophical tradition is an axiological imperative and a leading object of philosophical reflection on the way to understanding the spiritual and cultural life of society. It is ascertained that the literary-philosophical tradition bears the imprint of general cultural processes and has specific features related to the spiritual and moral aspect of a certain historical period, with a kind of rethinking in the consciousness of a certain time pattern of the world.

Key words: man, consciousness, literary-philosophical tradition, being.

T. Билан. Модель человека в интеракциях литературно-философской традиции

В статье отмечено, что проблема человека в интеракциях литературно-философской традиции является аксиологическим императивом и ведущим объектом философских размышлений на пути осознания духовно-культурного бытия общества. Констатировано, что литературно-философская

традиция несет на себе отпечаток общекультурных процессов и имеет специфические черты, связанные с духовным и моральным аспектом той или иной эпохи, со своеобразным переосмыслением в сознании соответствующей временной картины мира.

Ключевые слова: человек, сознание, литературно-философская традиция, бытие.

Суспільство ставить перед нами завдання бути не тільки неповторною особистістю, носієм загальнолюдських цінностей, глибоких і різноманітних знань та високої культури, а й прагнути до втілення в собі людського ідеалу. Проблема людини у філософії є аксіологічним імперативом та провідним об'єктом філософських роздумів на шляху усвідомлення духовно-культурного буття суспільства. Власне, це дає нам можливість говорити про інтелігенцію, що здатна творити те самобутнє, корені якого криються у сутності культури української нації, які в змозі відтворити національну самосвідомість крізь призму філософії, мистецтва, педагогіки, політики.

Предметом дослідження статті є аналіз історико-філософського аспекту ідеалу людини в літературній традиції, що стає продовженням історико-філософських досліджень, присвячених проблемі формування особистості, зокрема проблем морально-етичного аспекту (А. Бичко, М. Култаєва, К. Шварцман). У змісті статті ми беремо також до уваги широке розуміння сутності виховання, особливо в контексті проблем формування людини, що простежується в працях І. В. Бичка, П. І. Гнатенка, В. С. Горського, В. Г. Табачковського, В. І. Шинкарука; осмислення проблем ідеалу, концепції національного виховання (І. Зязюн, Г. Волинка, О. Вишневський, Ю. Руденко, Ю. Римаренко). Важливим чинником для всебічного осмислення моделі людини є розгляд філософії національної ідеї в контексті непрофесійної сфери української філософії, зокрема художньої літератури (А. Бичко, О. Забужко, П. Кралюк).

Метою і завданням дослідження є виявлення особливостей трактування моделі людини крізь призму літературно-філософської взаємодії, аналіз художньо-філософського відображення в літературній, педагогічній традиції національних, світових, загальнолюдських ідеалів. У філософській думці відомі різні дослідження щодо трактування проблеми людини, підтвердження цього є весь розвиток людської культури, що ґрунтовно відображений

у картинах світу різних історичних епох. Так, коли в Античному космогонічному світобаченні виокремлюється розуміння людського ідеалу як “людини розумної”, а Середньовіччя розробляє складну систему аскетизму, що опиралася на ідеал “людини духовної”, то в епоху Відродження виникає ідеал Титана, що поєднує в собі могутність Всесвіту. Разом з Просвітництвом повертається *Homo sapiens*, хоч і в іншому “наповненні”, а під певним впливом позитивізму з’являються *Homo Faber* (людина, що творить), *Homo ludens* (людина, що грається), *Homo consumer* (людина, що споживає). Поряд з цим від романтизму і до постекзистенціалізму все більше “наповнюється” образ “людини екзистенційної”.

Серед численних питань, які становлять панораму освітнього процесу в цілому, одним із найважливіших є питання його змістового наповнення. У змісті освітнього процесу відображається оцінка людиною світу, власних можливостей та шансів, проектування бажаних ситуацій у житті, формування цілей та цінностей, усвідомлення своїх інтересів. Проблема формування світоглядних орієнтацій крізь призму педагогічного процесу – це проблема, яка не піддається чіткому аналізу, адже будь-яке знання стає елементом світогляду, якщо це знання орієнтоване на буття людини і бере участь у формуванні її життєвої позиції, а “освіта традиційно розглядається як цілеспрямований процес виховання і навчання особистості в інтересах суспільства і держави” [5, с. 5]. Крім знання “технологічних особливостей” формування тих чи інших рис людської особистості (на що і спрямований весь освітньо-виховний процес у цілому), найголовнішим, на наш погляд, є проблема визначення тих світоглядних орієнтирів, які становлять сутність так званого “виховного ідеалу”. Як відомо, навіть у найпростіших формах праці завжди присутній не тільки “проект” тих дій, які допоможуть зробити цю працю, а й те, що становить саму сутність дії – чітке уявлення про результат, який планується отримати. Тим більше це стосується й такого складного “предмета”, як майбутній член суспільної спільноти. Але ж, як це визначили сьогоdnішні педагогіка, соціологія, філософія, уся ця проблема опирається саме на світоглядно-філософські принципи педагогічного процесу в цілому. Тому проблема виховного ідеалу, яка, в основному, зафіксована в конкретно-педагогічних знаннях, виходить за її межі й набуває певного світоглядно-синтетичного, тобто філософського змістового наповнення. Перебудова життя, – наголошує професор О. Вишневський, – а в царині освіти – навчально-виховному

процесі – це передусім перехід до віри в інші ідеали, а відтак і до життя, зорієнтованого на них. Ідеал – це вічний, досконалий, але недосяжний взірець. Він є стимулом для особистої і громадянської діяльності, він живить наше буття, зміцнює моральні устої, підтримує сумління. Ідеал – уявлення про взірець людської поведінки і стосунки між людьми, що виходять із розуміння мети життя. "Як виховний ідеал маємо...ідеал повноцінної, отже творчої, індивідуальності із власним поглядом на світ, із бажанням змагатися з іншими людьми..." [4, с. 154]. За умов національного відродження української культури, зміни соціальних орієнтирів більш високі вимоги висуваються перед окремою людиною, її потребами, бажаннями. Стає зрозумілою роль кожного індивіда, особистості як активного творця нового. Оскільки людина народжується і живе в конкретному національному середовищі, що вирізняється серед інших своєю мовою, культурою, звичаями, вона проймається розумінням особливостей свого народу, етносу, нації. Загальноприйнятим стало твердження І. В. Бичка та А. К. Бичко про те, що риси ментальності українського народу виявляють себе у спрямованості на внутрішній, емоційно-чуттєвий світ людини, у якому панує не холодний раціональний розрахунок "голови, а жагучий поклик серця". Саме тому говорять про кордоцентризм української ментальності; особистісний підхід до тлумачення реальності, що утверджує гармонійне розмаїття буття, та ще одну рису української світоглядно-філософської ментальності – антеїзм, у якому розкривається така особливість, як зрощення, злиття людини з природою, ненькою-землею. Український мислитель Г. Ващенко вважав, що ідеал не може бути постійним, він має вдосконалюватися, адже розв'язуючи питання про цілі виховання сучасної української молоді, ми мусимо рахуватися не лише з нашими традиціями, а й з тими завданнями, що ставить перед нами сучасне і майбутнє, а також прийняти до уваги психічні властивості нашого народу, як позитивні, так і негативні. Перші треба розвивати, другі усувати або принаймні ослаблювати. Ідеал об'єднує ціннісні орієнтації, життєві принципи і плани, рівень домагань, задуми і вчинки у цілісну лінію життєвої поведінки людини. Формування його залежить від виховання, умов життя і діяльності, від особливостей її власного досвіду. Залежно від сфер життєдіяльності формуються суспільні, політичні, національні, естетичні ідеали особистості.

Основу ідеалу національного виховання становлять загальнолюдські (моральний закон творення добра, боротьби зі злом, по-

шук правди, справедливості тощо) й національні цінності, які стали духовним надбанням народу. Саме тому потрібне осмислення ідейних основ українського національного виховання та виховного ідеалу, що випливає з них, одночасно виникає потреба зазирнути в творчу спадщину діячів української культури, яка містить безперечний виховний потенціал, котрий нам потрібно виявити, проаналізувати, ідентифікувати з епохою створення й сьогодишнім днем, при цьому витлумачуючи цей потенціал з урахуванням особистості і перипетій долі автора, контексту епохи, усього створеного ним до і після аналізованого твору. Але для цього необхідне не тільки загальне розуміння питань, а й розуміння світоглядно-філософських поглядів тих мислителів, які особливо активно вплинули на вироблення ідеалів національної культури.

В сьогоденні ґрунтовного вивчення потребують ті філософські тенденції української літератури, які є важливими чинниками художньо-естетичного поступу національного письменства в загальноєвропейському контексті. Відповіді на актуальні нині питання – питання сенсу людського життя, людини в світі, питання стосунків між людьми – шукає література як одна з найважливіших форм художньої свідомості. Проблема людського буття є точкою стикування та художньої думки, власне, вона й зумовлює інтеграцію художнього та філософського мислення. У свою чергу, художньо-філософська модель світорозуміння, будучи історично змінною, детермінується особливостями соціального й національного життя народу, цілим рядом чинників етнопсихічного, культурно-естетичного та морально-етичного характеру. Яких би проблем не торкалися українські мислителі, в епіцентрі зображуваного залишається людина. Потрібно зазначити, що проблема людини, і є основним полем взаємодії філософської та художньої думки. Перед культурою сучасності стоїть завдання – відтворити діапазон шукань людини нашого часу, виявивши при цьому не тільки суперечності, але також і перспективу майбутнього, напрямку і перебудови суспільної свідомості сучасності. Концепція нової людини на зламі віків, породжена імперативом доби, накреслює принципово відмінний від попереднього характер взаємин між окремою особистістю та суспільством. Своєрідність української літературно-філософської традиції визначається наявністю в її складі виразних типологічних ліній, що перебувають у стосунках із зарубіжною філософською традицією та пріоритетними вченнями її персоналій: натуралістичні оцінки культури (І. Франко), кон-

цепція федералізму (М. Драгоманов), імпресіоністичні тенденції (М. Коцюбинський, Леся Українка), “абстрактні філософічні теми, лірика рефлексійна, містика” (Уляна Кравченко), роль інтелігенції у становленні державності (В. Винниченко) – в їх творчості ідеал людини, її всебічний розвиток, виховання особистості є провідною ідеєю; і вони продемонстрували ідеал людини, у який вклали все те найкраще, що створив народ у розумінні сутності людської особистості та її призначення. Так, Леся Українка, наприклад, пропонує зосередити свої зусилля на діяльній боротьбі за нове буття, вона “створює нове світобачення, в центрі якого – проблема свободи” [1, с. 32]. Нову художню концепцію буття оригінально втілено Лесею Українкою в морально-етичній сфері, зокрема авторські ідейні акценти зосереджуються, як правило, у площині людини, її самосвідомості. Епоха, на яку припадає творчість Лесі Українки, відзначається підвищеною увагою до моральних проблем, глобальний перегляд головних філософських категорій у естетиці того часу потребував нового співвідношення конкретного й загального, особистого й суспільного. Епоха кінця XIX – поч. XX століття характеризується активізацією філософських шукань в українській культурі, літературі зокрема, а схильність Лесі Українки до філософського осмислення дійсності відзначалась багатьма дослідниками. Об’єктом загального інтересу в культурі кінця XIX та початку XX століття стають філософські аспекти самоусвідомлення людини. Імперативи часу повною мірою стосувалися і творення нового типу людини, гармонійної особистості. Витоки яскравої авторської своєрідності творчості мислительки слід шукати в концептуальному переосмисленні зв’язку “людина – людина”, а визначальною рисою стилю Лесі Українки є те, що кожна її особиста тема, зростаючи до найбільших епохальних узагальнень, набуває смислу і значення лише в міру своєї громадянської значущості. Нерозривна єдність особистого і загального, “свого” і “чужого” органічно властива творчості поетеси. Основні художньо-філософські площини творчості Лесі Українки – це площини реальності й ідеалу, дійсності і мрії, думки й почуття, явища і сутності. У межах цих площин з’являється новаторське трактування етичних цінностей та їх взаємного співвіднесення. Творчість Лесі Українки визначає екзистенційну домінанту особистості. У вірному, несхитному, навіть самовідданому служінні духовному визволенню людини, у діянні на благо людини мислителька бачила призначення свого героя. Ця істина й формує моральний імператив,

якому підлягає свідомість Лесиної особистості у найскладніших ситуаціях вибору. Такий моральний імператив є отим “голосом душі”, що не дає людині “схибити” навіть у найважчі моменти. “Можна все згнітити, – наголошувала поетеса, – за винятком голосу душі, – він дасть себе почути і в дикій пустелі, і серед натовпу, і навіть перед царями”. Твердість, незламність духу лежить в основі Лесиного екзистенціалізму, вона переконана: випробування не зломлять, а загартують сильну духом особистість. Особистість у творчому доробку Лесі Українки постійно відкрита для самовдосконалення самоаналізу, творчості, гостро відчуває потребу ставити і розв’язувати актуальні питання доби. Українська літературно-філософська традиція є екзистенційно спрямованою за своїм ідейно-тематичним змістом, адже вищеназвані представники (і не тільки названі) української літературно-філософської традиції, звертаючись до духовного багатства українського народу, розкривали його чистий дух, велику героїчну душу, одвічне прагнення до добра, тим самим продовжували національну кордоцентричну традицію, при цьому їхня творчість відігравала чимале значення у формуванні екзистенційного світобачення української філософії, хоча у них немає вибудованої своєї філософської системи, але їм притаманні глибокі філософські міркування [6, с. 24-25].

З давніх-давен українська філософська думка тяжіє до вирішення складних онтологічних питань у тісному зв’язку з проблемою людської екзистенції – і саме в площині тлумачення моделі людини в контексті літературно-філософської традиції вимальовуємо горизонталь людського світовідношення і пізнавальної діяльності – свободи, – що і визначає “сміслові шари предметно-діяльнісного світовідношення”. Літературно-філософська традиція відображає світ як цілісність у його розвитку й суперечностях, та демонструє чималий інтерес до проблеми людини, умовно накреслюючи модель духовно незалежної, активної особистості індивідуалістичного самозаглиблення. Саме тому сучасній людині варто звертатися до тих антропологічних принципів, що обґрунтовані у творах українських мислителів, вони допоможуть людині у власній практичній діяльності бути креативною особистістю. Практична діяльність є своєрідним перетворенням наявного порядку положення речей у світі як феноменів духовної, наукової культури, вона завжди спрямована у майбутнє, передбачаючи вибір нових життєвих підкорень. Орієнтована способом свого буття (практикою) не на наявний стан навколишнього середовища (він

не задовольняє людину), а на стан, змінений у напрямі його пристосування до потреб людини, практика для успішної реалізації такої зміни повинна мати уявлення про цей майбутній стан навколишньої дійсності. Присутність свободи є визначальною духовною позицією особистості, яка трансформується в пізнання і культуру. Ці світоглядні аспекти зумовили виокремлення поняття свободи в структурі антропологічного розвитку сучасної наукової культури. Так, наприклад, на думку І. В. Бичка, людина, що прагне свободи, є творцем знання, за допомогою якого визначається певний простір культури. Однією з основних потреб особистості є потреба в творчості, в свободі самореалізації, в прагненні вийти за межі суспільної необхідності, самовизначитися у власному житті. Варто прислухатися до твердження І. В. Бичка про те, що свобода є властивістю людини не тільки завдяки гіперактивному перетворенню навколишнього світу, а народжується в умовах активного, гармонійного, цілісного буття людини. Людина починає відчувати себе так ніби водночас перебуває у двох вимірах: один – це старий буденний світ здорового глузду, логіки та причинно-наслідкових зв'язків, де усе відбувається згідно зі старим, добрим розумом, інший – якийсь жахливий, алогічний, недетермінований, який постійно перебуває в сусідстві з раціональною сферою буття [3, с. 89]. Звідси, практика як перетворення людиною природного і суспільного середовища є самим способом існування людини, вона дає матеріал пізнанню, визначає характер його засобів, рівень і особливості відображення дійсності. Практична діяльність має відображати креативні можливості не тільки духовної, а і наукової культури, адже представляє основне світоглядне підґрунтя людської свободи у випробовуваннях життєвої долі і призначення [3, с. 17]. Вирішення актуальних проблем сучасності потребує такої моделі людини, яка б поєднувала в собі принципи субстанційної єдності у взаємодії суперечливих поглядів на суть духовності сучасної особистості, зокрема розв'язання тих суперечностей, які виникають між різними підходами до розуміння суті національно-духовної культури нашого народу, співвідношення цієї культури із загальнолюдськими духовними цінностями. Основою пізнання, що безпосередньо взаємодіє з категорією свобода, виявляється ідеальний спосіб опанування дійсністю, духовне освоєння світу, спрямоване на досягнення істини, достовірного знання дійсності. На рівні практичної діяльності людини – це процес гуманізації світу: “пізнання, саме по собі не змінює світ, а немов би визна-

чає шлях до його предметно-чуттєвого перетворення” – зазначає І. В. Бичко, а пізнавальний процес відображає не саму реальність як таку, а “конструктивні схеми” речей і процесів, що складають її, і тому відображає не тільки “здійсненні” варіанти цих схем (дійсність, наявний стан речей), але й одночасно і всю сукупність нездійснених варіантів, тобто – можливості [3, с. 44].

Можна зробити своєрідний підсумок, що дозволяє вималювати своєрідну формулу: пізнання – творча діяльність – пізнавальна діяльність, де пізнавальна діяльність трактується крізь призму постійної присутності у світосприйнятті людини свободи, а це в свою чергу поставить людину перед вибором між істиною і хобою, що дозволить по-новому бачити світ, а процес гуманізації дійсності, що супроводжується вирішенням динамічних перипетій свободи, виступає своєрідною онтологічною характеристикою людської діяльності. Гармонійно, активно пізнаючи світ, людина приходить до пізнання самої себе, і процес пізнавальної діяльності постає вже не формально-логічним відчуженням від сутності людини, а робить пізнавальну діяльність своєрідною складовою формування гармонійної дійсності, що передбачає присутність смислово-ціннісного діалогу людини і світу.

Література:

1. Бичко Ада. Леся Українка: Світоглядно-філософський погляд. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – 186 с.
2. Бичко І. В. Українська ментальність і проблема гуманізації національної вищої освіти // Розбудова держави. – 1993. – С. 58-83.
3. Бычко И. В. Познание и свобода. – М.: Политиздат, 1969. – 215 с.
4. Вишневський Омелян. Український виховний ідеал і національний характер (витоки, деформації і сучасні виклики). – Дрогобич: видавець Святослав Сурма, 2010. – 160 с.
5. Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. – К.: Знання України, 2002. – 578 с.
6. Українська філософсько-літературна традиція: екзистенціальні проблеми / Валерій Скотний, Любов Гамаль та інші. – Дрогобич: Вимір, 2008. – 245 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, протокол № 16 від 8 червня 2012 року

УДК 161.201 5

Андрій Бурій

ДО ПРОБЛЕМИ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ВИМІРІВ ОНТОЛОГІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Автор аналізує окремі положення онтологічного вчення екзистенціалізму крізь призму проблеми людського існування. Розглянуто простір і час як апіорні моменти нашого буття, встановлено можливість тлумачення буття як специфічної форми поневолення людини. Актуалізовано також кінематографічні експлікації екзистенціалістської онтології.

Ключові слова: буття, онтологія, екзистенція, кіномистецтво, простір, час, Бог, присутність.

A. Buryj. About the problem of anthropological measurements of existentialism ontology

The author analyzes certain thesis of ontological doctrine of existentialism from the viewpoint of the problem of human existence. The space and the time are considered as a priori moments of our existence, the possibility of elucidation of existence is defined as specific shape of human enslavement. There also have been emphasized cinematic explications of existential ontology.

Key words: being, ontology, existence, cinematography, space, time, God, presence.

А. Бурый. К проблеме антропологических измерений онтологии экзистенциализма

Автор анализирует отдельные положения онтологического учения экзистенциализма сквозь призму проблемы человеческого существования. Рассмотрены пространство и время как апериорные моменты нашего бытия, установлена возможность трактовки бытия как специфической формы порабощения человека. Актуализированы также кинематографические экспликации экзистенциалистской онтологии.

Ключевые слова: бытие, онтология, экзистенция, киноискусство, пространство, время, Бог, присутствие.

Ще три десятиліття тому екзистенціалізм був найбільш впливовим серед найширших кіл освіченого населення (особливо

представників гуманітарних професій – літераторів, акторів, художників, а також у всієї університетської молоді) Європи, однак сьогодні ми вже не можемо обманювати себе переоцінкою його суспільної ролі. Натомість резонним виглядає визнання факту певної “деекзистенціалізації” в усвідомленні сучасною людиною свого буття й місця у світі.

“Філософія існування” сколихнула весь духовний світ західного суспільства у часи, які можна назвати “темними”. Це була доба, коли, ще не повністю оговтавшись від потрясінь Першої світової війни, яка вразила європейців масштабністю та безглуздістю жертв, людство зіткнулось із фашизмом, сталінізмом, Другою світовою війною, що посягнули на ціннісний світ індивіда. Після закінчення Першої світової війни художня література повторно пережила усе те, що довелося відчувати людині в умовах грандіозного побоїща. Романи Е. Гемінгвея, Е. -М. Ремарка, Р. Олдінгтона, а пізніше К. Абе висловили почуття людини, яка пройшла крізь жорна війни і втратила у них сенс існування. Філософія також відгукнулася на цю ситуацію – спочатку в переможений Німеччині, а потім у Франції. Виникла течія, що проголосила пошук істинного буття і знайшла його в існуванні окремої людини: екзистенціалізм звернувся до конкретної людини з її світовідчуттям, переживанням самотності, нудьги, відчаю – і це звело його до рангу “єдиної філософії ХХ століття” [8, с. 513] й утвердило у статусі нового світогляду ліберальної інтелігенції, в якому індивід став абсолютом. “Звернення релігійного екзистенціалізму до трансцендентного Бога не змінило справи, оскільки далі йшлося про самотню, кинуту в чужий світ людину, про її самопочуття у цьому страшному світі, руйнівним силам якого вона нічого не змогла протиставити, окрім відчуття своєї абсолютної свободи” [9, с. 135]. Екзистенціалізм – це і спосіб духовно пережити таку кризу, освоїтись з новою ситуацією й навчитися у ній жити, незважаючи ні на що. Філософія існування з її проповіддю абсурдності світу й (подекуди, але аж ніяк не загалом) безсенсовості життя навчилася і цього. К. Тьопліц відзначає, що кінематограф також є “дітищем цивілізації ХХ століття. ... А традиція нашого цивілізаційного кола вибудована на людському вимірі, тобто на значенні індивідуального начала” [24, с. 27], тож перегук мистецького пошуку (про це нижче) з філософською рефлексією видається зовсім не випадковим.

Пік впливу екзистенціалізму припадає на роки після Другої світової війни і триває до кінця 1960-х років. Після того як Єв-

ропу сколихнула хвиля лівих молодіжних настроїв, вплив екзистенціалізму почав різко спадати, хоча близькі до нього настрої залишались вельми впливовими. В інтерпретації А. Зотова та Ю. Мельвіля – ці настрої не породжені екзистенціалістською філософією; радше навпаки: вони були підхоплені екзистенціалістами, перетворені різною мірою у філософські (зазвичай не надто теоретизовані) конструкції й висловлені у них з високим ступенем концентрації [5, с. 267]. А європейський кінопроцес цього періоду лише тоді і починає по-справжньому глибоко підступати до переосмислення уроків екзистенціалізму в нових соціально-політичних умовах, у новій духовній ситуації світу.

Історики філософії не виявляють єдності в датуванні екзистенціалізму, ще більшою проблемою є зарахування того чи іншого мислителя до цього напрямку філософської думки. Зокрема, факт віднесення до екзистенціалізму не лише напівлітературних, естетичних та етичних есе, але й власне літературних творів дозволяє припустити, що в особі екзистенціалізму ми маємо справу не стільки з філософією, скільки з філософуванням чи з деякою межевою сферою між тим та іншим. Але якраз тому стає зрозумілим функціонування філософського мислення як культурної форми суспільної свідомості – способу самовираження, самоусвідомлення і навіть самовизначення соціальної людини. Набуває воно теоретичної форми чи ні – для екзистенціалізму це питання другорядне: на відміну від феноменології, він не претендував на статус не те що стрункої науки, але навіть науки взагалі. “Філософія – ні наука, ні світоглядна проповідь” [22, с. 80], – писав М. Гайдеггер, а “філософувати означає запитувати про щось таке, що виходить за межі повсякденності” [15, с. 97].

Розвиток у філософії початку XX століття позитивістських та неокантіанських шкіл, які вбачали сенс філософії в дослідженні логічної форми знання (пізнання), породило як свого антипода онтологічні концепції, до яких належить і екзистенціалізм. Екзистенціалізм ставить питання про онтологію як аналітику людського існування. Оскільки пізнання є людською діяльністю, то воно, за М. Гайдеггером, коріниться у способі буття людини, тобто в *Dasein*. “Людське буття (*Dasein*) володіє багатоплановим пріоритетом передусім іншим сущим. По-перше, онтичним пріоритетом: це суще визначене у своєму бутті екзистенцією. По-друге, це онтологічний пріоритет: людське існування в собі є “онтологічним” на підставі своєї екзистенційної визначеності... По-третє, людське буття во-

лодіє пріоритетом як онтично-онтологічна умова можливості усіх онтологій” [14, с. 13]. Приймаючи основну ідею феноменології Е. Гуссерля – розуміння феномена як того, в чому мають підставу видимість і явище, – М. Гайдеггер намагається феноменологічно викласти, тобто описати структуру людського існування, яке безпосередньо відкривається інтуїції. Вихідна характеристика цієї структури – “буття-у-світі” (*In-der-Welt-Sein*). Від неї неможливо відволіктись, вважає М. Гайдеггер (на противагу Е. Гуссерлю). Однак це не означає, що людина перебуває у матеріальному світі, що означало б лише онтичне, тобто апостеріорне й таке, що підлягає емпіричному розглядові, відношення. Онтологічне філософське значення “буття-у-світі” полягає в тому, що воно – кореляція чи взаємозв’язок людського буття і світу, їхня принципова координація. “Буття-у-світі” є “буттям-з-(іншими)” і “буттям-самого-себе”. “Екзистенційна філософія є висловлення (експресіонізм) моєї власної долі, але моя власна доля повинна висловлювати і долю світу та людини. Це не перехід від індивідуального до загального, а інтуїтивне розкриття універсального в індивідуальному” [2, с. 342], – повторює М. Бердяєв. Звідси, отже, можна сформулювати висновок про те, чому таємниця буття досягається лише в людському існуванні: за М. Гайдеггером, “екзистенцією людини робиться прорив у ціле сущого.... На підставі розуміння буття людина постає тієї конкретно відкритістю (*Da*), чийм буттям здійснюється відкриття, прорив у суще – так, щоб воно могло надавати певної самості собі як такому” [18, с. 132–133]. У цьому сенсі екзистенціалізм – не академічна філософія, яку викладають з кафедр й уточнюють за допомогою професорських слововишуків (хоч і їх тут чимало), це радше спосіб фіксації певних настроїв, досить поширених у суспільстві. Отже, категорії екзистенціалізму “є категоріями самовисловлення, які мають на увазі певний душевний склад, емоційний комплекс особистості” [7, с. 151–152].

Як апіорні моменти людського існування тлумачить М. Гайдеггер простір і час. Простір як конститутивна особливість “буття-у-світі” означається так: “Простір не перебуває в суб’єкті, і суб’єкт не розглядає світ, як наче б він перебував у просторі, але онтологічно розглядуваний “суб’єкт”, людське буття, – є просторовими” [14, с. 111]. Інакше кажучи, основа поняття простору – це “просторовість” (*Räumlichkeit*) людського буття. Просторові відношення, що визначаються людським буттям і визначаються ним, М. Гайдеггер означає поняттям “віддаленості” (*Entfernung*), тобто онтологічним

поняттям, яке протистоїть “онтичній” дистанції – у тому розумінні, що об’єктивно найкоротша дистанція, яка є “важким шляхом”, може виявитись нескінченно далекою в сенсі “віддалення”. Так само розглядає М. Гайдеггер і час. Вульгарне розуміння часу, вважає він, вбачає у часі міру просторового руху, яку фіксує годинник. Насправді час, який стосується людського існування, є “часовість”: людське існування часове. З одного боку, філософ хоче вказати на той загальновідомий психологічний факт, що сприймання часу залежить від суб’єкта, від його налаштованості: час, який відраховує годинник судді змагання, тягнеться безконечно для гравців команди, яка виграє з незначною перевагою, і летить нестримно для команди-супротивника; з іншого боку, М. Гайдеггер відрізняється від філософів, які перетворювали час на “світовий” час, на “тривалість”, що належить світові в цілому (зокрема, від А. Бергсона), – бо ця часовість означає скінченність нашого існування.

Прикладом такого розуміння часу може слугувати один з найперших фільмів італійського режисера Бернардо Бертолуччі “Перед революцією” (1964), герой якого промовляє у запалі теоретизування, що “час не існує”, а набагато пізніше режисер підведе замість свого героя своєрідний підсумок. Його новела “Історія про воду”, знята для збірки “На десять хвилин старший: Віолончель” (2002), відображає на сучасний манер і з сучасними персонажами давню індуську притчу. Мандруючи пустелею, Бог попросив людину принести йому води із ближнього села; прийшовши до села, чоловік тут оселяється, заводить родину, але одного разу під час грози втрачає її й знову опиняється в пустелі, де знову стрічає Бога. Бог дивується: чому так багато часу знадобилось, щоб принести води? Справді, час відносний і, тим не менш, дорогоцінний. Тому молодий режисер внутрішнім монологом свого героя (закадровий голос у “Перед революцією”) зазначає: “У мене хвороба – ностальгія за теперішнім: я відчуваю, як спливають миттєвості, які я проживаю... Я не можу змінити теперішнє – я приймаю його таким, як воно є”. При цьому час рухається вільно в обидва боки, даючи ілюзію, що існує безсмертя.

“Формально-екзистенційна цілість онтологічного структурного цілого присутності має бути охоплена у такій структурі: буття присутності означає: попереду-себе-уже-буття-у-(світі) як буття-при-(внутрішньосвітovому зустрічновому сущovому). Цим буттям заповнюється значення титулу *турбота*, використовуваного чисто онтологічно-екзистенційно. Вилученою із цього значення залиша-

ється будь-яка онтично взята буттєва тенденція, як стурбованість, відповідно безтурботність” [14, с. 192]. Ця ускладнена словесна структура висловлює основну онтологічну структуру людського буття – себто турботу. Однак ж екзистенціал “турбота” вживається філософом не у звичному, побутовому (онтичному) сенсі (онтичне втілення турботи – уся земна, повсякденна стурбованість людини: тривога, смуток, клопіт) – онтологічно вона висловлює буттєву визначеність людини, причому таке розуміння турботи виникло у нього на підставі інтерпретації августинівської, тобто грецько-християнської антропології з урахуванням основних моментів Арістотеля [3, с. 82], але вже у міфології, за М. Гайдеггером, відображено онтологічний (буттєвий) сенс турботи, звідки він і перейшов до християнства (на підтвердження цього філософ посилається на міф, використаний Й. -В. Гете у “Фаусті”, де “Турбота” створила людину [14, с. 197–198]).

Гайдеггерові дефініції буття не отримують всезагального схвалення у середовищі екзистенціалістів. Так, у пізніх роботах М. Бердяєва однією з провідних тем розмірковувань постає тема протилежності свободи й буття: “я”, особистість, свобода протистоїть тепер не просто об’єктивації, не лише “світові феноменальному” – свобода протистоїть буттю як такому. “Саме буттю тепер оголошується війна в ім’я свободи” [4, с. 462], – зауважує П. Гайденко. Свобода непідвладна не лише природній чи соціальній необхідності, не лише світу об’єктивації, але й самому Богові, бо вона коріниться в “ніщо”, у “безодні”, яка передує буттю в небутті. А “Бог всемогутній стосовно буття, але це незастосовно до небуття” [1, с. 494]. Бунт проти всього, що не “я”, набуває форми знаменитого афоризму: “Рабство у буття і є первинне рабство людини” [1, с. 498] – не випадково “Екзистенційна діалектика божественного й людського” відкривається словами: “Макс Штірнер сказав: *“Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt”* – я заснував свою справу на ніщо. Я скажу: я заснував свою справу на свободі. Свобода є ніщо у сенсі реальностей природного світу, не є щось” [2, с. 341].

Понад те, свобода не просто “раніше” всього дійсного, актуального, оформленого, свобода на лише передує буттю, вона визначає собою і шлях буття. “Філософія, яка кладе в основу поняття буття, є натуралістичною метафізикою. Мислити дух як буття – значить мислити його натуралістично, як природу, як об’єкт, але дух не є об’єкт, не є природа, не є буття, дух є суб’єкт, є акт, є свобода. Первинний акт не є буття, буття – застиглий акт. Містики глибоко

й правильно навчали, що Бог не є буття, що до Бога незастосовне обмежене поняття буття. Бог є, але не є буттям. “Я є сущий” – головний наголос на “я”, а не на “сущому”. “Я”, особистість, первинніше від “буття”, яке постає результатом категоріального мислення. *Особистість передує буттю*. ... Буття не має існування” [1, с. 494]. Відтак “онтологічне зваблення”, зваблення буттям стає для М. Бердяєва одним із джерел рабства людини: людина стає рабом буття, яке її повністю детермінує. Отже, онтологія може бути поневоленням людини.

М. Гайдеггер намагався досягнути “сенса буття” через розгляд буття конкретної людини, оскільки, на його думку, справжнє буття “відкрите” лише і тільки людині. Однак він одразу ж застерігає від абсолютизації людського чинника. Адже якщо метафізика є істиною про суще в цілому, то до сущого в цілому належить і людина. “Можна навіть визнати, що людина у метафізиці бере на себе особливу роль остільки, оскільки вона шукає метафізичного пізнання, розгортає його, обґрунтовує й зберігає, передає через традицію – і також спотворює. Попри те, це ще ніяк не дає права вважати людину мірою усіх речей, виокремити її як осереддя всього сущого й поставити її паном над усім сущим” [17, с. 174]. Отже, не варто робити із виняткових випадків у Протагора, Р. Декарта й Ф. Ніцше правила для визначення сутності метафізики та її історії. На цьому наполягав у своїх роздумах і Ж.-П. Сартр: “Екзистенціалізм ніколи не розглядає людину як мету, адже людина завжди незвершена. Й тому ми не зобов’язані думати, що є якесь людство, якому можна поклонятись на кшталт Огюста Конта” [12, с. 343]. Тож “культ людства” і своєрідне обожнення людини шляхом визнання її абсолютної унікальності, проголошення людини господарем всього сущого приводить до гуманізму О. Конта (Ж.-П. Сартр називає такий гуманізм замкнутим) і – гіпотетично та ймовірно – до фашизму.

У своїй концепції буття М. Гайдеггер відкидав усталене для західної традиції, починаючи ще від часів античності, розуміння “чистого” чи “справжнього” буття як чогось позачасового, що перебуває у сфері Вічності. Онтологічну основу людського існування складає, за М. Гайдеггером, його скінченність. “Скінченність – не властивість, надана нам, а фундаментальний спосіб нашого буття. Якщо ми бажаємо стати тим, що ми є, ми не можемо відкинути цю скінченність чи обманути себе стосовно неї. Скінченність існує лише в істинній спрямованості до кінця” [19, с. 120].

Скінченність – це у принципі те саме, що й тимчасовість, тому час постає найсуттєвішою характеристикою буття, а переживання тимчасовості призводить до висунення на передній план роздумів таких понять, як турбота, страх, рішучість, совість та ін., з допомогою яких провадиться опис структури екзистенції.

Ствердження скінченності як справжньої буттєвої основи людського існування концептуально означає спростування ідеї безсмертя індивідуальної душі – і тим самим глибокий внутрішній розрив з християнською традицією. Однак у філософській системі М. Гайдеггера це ще не означає повного відкидання виміру Вічності й Нескінченності у внутрішньому світі людини. Те, що здійснюється у цій зумовленості кінцем, є останнім усамітненням людини, коли кожен за себе як єдиний стоїть перед цілим. Оте “ціле” – не що інше, як Буття, яке, розкриваючи себе в людині, водночас аж ніяк не зводиться до людського існування. “Тому ми спочатку спробуємо мислити буття як буття. Це означає: *не пояснювати більше буття за допомогою чогось суцього*” [21, с. 120]. Але М. Гайдеггер не дає однозначної дефініції Буття. Виходить, що Буття за суттю своєю – таємниця. Про Буття можна дати уявлення головним чином через негативні означення, тобто окресливши те, чим воно не є. Буття – не суще загалом, тобто “буття – це ніяка не річ” [16, с. 82], не сукупність предметів, конкретних речей світу. Можна припустити, що під цим поняттям приховується божественне начало. Однак М. Гайдеггер не залишає у цьому сенсі жодних сумнівів: “Буття – це не Бог і не основа світу” [20, с. 329]. Отже, Буття постає чимось безособовим і позаособовим; це таємниче начало визначає людину, виявляючись у ній. Та й саму суть філософування німецький мислитель розглядав як “захоплення” людини Буттям; людина наче закинута у світ.

Усе це має безпосередній стосунок до творчості італійського режисера П'єра-Паоло Пазоліні, що можна проілюструвати фінальним епізодом з його “Теореми” (1968), коли один з героїв – Паоло (це ім'я є аллюзією біблійного порядку – перегук з одним із апостолів) – прийшовши до радикального рішення позбутися власності (він дарує свою фабрику робітникам), ніби зазнає переродження,¹ переосмислює пройдений життєвий шлях, який не витримує жод-

¹ За режисерською концепцією, після спілкування з таємничим Гостем, який вітлоє персонафіковане божество, Паоло досягає святість (так зване “розслідування святості”, до якого вдається П.-П. Пазоліні у цьому фільмі, як і в однойменній повісті, є предметом окремого аналізу поза тематикою пропонованої статті).

ної критичної перевірки, перестає бути буржуа – усе це підкреслюється метафоричною сценою на залізничному вокзалі, де він скидає з себе весь одяг, ніби символізуючи оновлення, початок нової екзистенції – і потім ми бачимо його оголеного в пустелі, він блукає серед пісків і пагорбів, а потім видає із себе несамовитий крик. Паоло ніби опиняється в іншому вимірі – екзистенційність такої метаморфози героя не викликає жодного сумніву, адже в просторах нового буття він знову опиниться перед тими ж проблемами, дилемами й таємницями (у цій ситуації варто згадати слова інтуїтивіста А. Бергсона – одного з прямих провісників екзистенціалізму – про крик новонародженого, яким нова людина висловлює неусвідомлене невдоволення світом, в який прийшла). Отже, своїм лементом Паоло ніби заявляє про своє існування, про необхідність визнання факту цього існування з боку решти людей, про усвідомлення суперечностей світу, до життя в якому він переродився, та про принципову неможливість їхнього подолання і спростування.

Мій лемент – щоб звернутися до вашого сумління
чи до чиєсь допомоги, але, можливо, щоби обляти когось із вас.

Мій лемент сповіщає

у цій безлюдній місцині,

що я існую, або ж що не лишень існую, але я є. Це лемент,

у якого в глибині нудьги жевріє легкодухий натяк на надію,

чи ж це лемент певності – цілком абсурдної –

у тому, що відповідь мені не повна безнадія [11, с. 47].

А через три роки після “Теореми” у знаменитому початку драми “Останнє танго в Парижі” (1971) Б. Бертолуччі услід за потягом метро у ранковому місті камера показує нам чоловіка середніх років з неприхованими слідами втоми й розчарування на обличчі, який, піднімаючи вгору очі, надривно кричить: “*Fuckin’ God!*” – наче викреслюючи Бога зі свого світу (отже, світ – буття загалом і людська екзистенція зокрема – ні в чому не схожий на Бога і жодною мірою не дозволяє сподіватись, розраховувати, покладатись на нього). До проблеми трансцендентного у Б. Бертолуччі варто звернутись додатково й окремо, а зараз і сам факт появи персонажа “Останнього танго”, і його вигук, на наш погляд, слід вважати фрагментами тієї загальної ідеї, що характерна для всіх філософій, які зазвичай класифікуються як екзистенціалістські, – це те, що існування передусє сутності. За Х. Ортегою-і-Гасетом, “життя не вибирає світ” [10, с. 39]. Інакше кажучи, ми не маємо впливу не те, як народимося і будемо існувати, нас просто закинуто в існування,

людина може своє життя лише визнати чи засудити. “... Філософське охоплююче поняття є захоплення людини, і саме людини в цілому, – вигнаної з повсякденності й загнаної в основу речей” [цит. за: 23, с. 225], – каже М. Гайдеггер, вводячи до філософського обігу категорію *Dasein*.

Корисним для тлумачення цього пам’ятного для історії кіно вступного вигуку героя “Останнього танго” може бути й звернення до ідей Ґ. Марселя. Аналізуючи їх, Ф. Коплстон зауважує: якщо Ґ. Марсель і підкреслює первинність екзистенціального, то має на увазі, що “моя включеність у світ через моє тіло чи моя участь в бутті через “втління” є екзистенційною й життєвою включеністю до того, як я об’єктивую певні концепти “єго” й тіла, тому помилковим є починати з ідеї чи “сутності”, скажімо, тіла і потім намагатись теоретично довести, що їй щось відповідає” [6, с. 150]. Це, звісно, не припиняє суперечок довкола “*Fuckin’ God!*”, але дає наче “обхідне” тлумачення проблеми екзистенції. “Я присутній у світі як “втлений”. Це не означає, що моє тіло звичайний інструмент, з допомогою якого я отримую послання (відчуття) з чужого для мене світу. Моє тіло не є інструментом, яким я володію в тому ж сенсі, що й окулярами. Дійсно, я можу сказати: “Я володію тілом”, однак ж мій зв’язок з моїм тілом не відображається адекватно словом “володіння”. Він не відображається адекватно і фразою “Я є моє тіло”. Ні те, ні інше відображення не адекватне” [6, с. 197–198]. Таким чином, моє ставлення до тіла “таємниче”; цей зв’язок не редукований, *sui generis*: він не може бути описаний у термінах типу “володіння”, взятих зі світу об’єктів. Однак у будь-якому разі через “втління” ми беремо участь в Бутті, передовсім у просторово-часовому світі. Тож постулат про те, що екзистенція передусє есенції, є тим, що об’єднує філософії, які означаються як екзистенціалістські.

Навіть поділ екзистенціалізмів на релігійний та атеїстичний, що перетворився на усталену норму в історії новітньої філософської думки, не може заперечити певної цілісності цієї філософської течії. Зокрема, Л. Сев наполягав, аналізуючи філософський спадок Ж. -П. Сартра й А. Камю – “традиційних” атеїстичних мислителів, що “... у працях Сартра і Камю часто знаходили приховане християнство. І справді, щоразу, коли вони міркують про людське існування, з-під їхнього пера неодмінно з’являються релігійні категорії: гріхопадіння, пекло, пристрасті, благодать, втління і т. д. Замало підправити К’єркегора словами Достоевського: “Бог

помер"¹), щоб екзистенціалістська людина перестала бути релігійною" [13, с. 293]. З огляду на це, атеїстичного екзистенціалізму не існує в принципі. Адже сама ідея людського існування, незалежно від історії, є ідеєю релігійною.

Література:

1. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М.: ООО "Издательство АСТ"; Харьков: "Фолио", 2003. – (Philosophy). – С. 425-696.
2. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев. – М.: ООО "Издательство АСТ"; Харьков: "Фолио", 2003. – (Philosophy). – С. 341-498.
3. Габитова Р. М. Человек и общество в немецком экзистенциализме / Р. М. Габитова. – М.: Наука, 1972. – 224 с.
4. Гайденок П. П. Проблема свободы в экзистенциальной философии Н. А. Бердяева // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденок. – М.: Республика, 1997. – С. 448 – 467.
5. Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века / А. Ф. Зотов, Ю. К. Мельвиль. – М.: Проспект, 1998. – 432 с.
6. Коплстон Ф. История философии. XX век / Фредерик Коплстон; [пер. с англ. П. А. Сафронов]. – М.: Центрполиграф, 2002. – 269 с.
7. Мамардашвили М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра / М. К. Мамардашвили // Современный экзистенциализм. – М.: Мысль, 1966. – С. 149 – 204.
8. Маньковская Н. М. Экзистенциализм в эстетике / Н. М. Маньковская // Лексикон неклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / Под ред. В. В. Бычкова. – М.: РОССПЭН, 2003. – С. 513 – 514.
9. Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века / Ю. К. Мельвиль. – М.: Мысль, 1983. – 247 с.
10. Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-и-Гасет; [пер. з ісп. В. Бурггардт] // Вибрані твори / Хосе Ортега-и-Гасет. – К.: Основи, 1994. – С. 15-139.
11. Пазолини П.-П. Теорема / Пьер-Паоло Пазолини; [пер. с ит. Л. Мельвиль] // Искусство кино. – 1992. – № 3. – С. 34 – 47.
12. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр; [пер. с фр. А. А. Санин] // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлев. – М.: Политиздат, 1990. – (Б-ка атеист. лит.). – С. 319 – 344.
13. Сэв Л. Современная французская философия / Люсьен Сэв; [пер. с фр., общ. ред., вступ. ст. Г. А. Курсанов]. – М.: Прогресс, 1968. – 392 с.

¹ Ймовірно, Л. Сев натякає на працю М. Гайдеггера "Слова Ніцше Бог помер".

14. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
15. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. Н. О. Гучинская]. – СПб: НОУ – “Высшая религиозно-философская школа”, 1998. – 304 с.
16. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. А. С. Солодовникова] // Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества: Сборник / Мартин Хайдеггер / Под ред. А. Л. Доброхотова. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 80 – 101.
17. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин] // Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер / Сост. О. В. Селин. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006 (Философский бестселлер). – С. 79-297.
18. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. О. В. Никифоров]. – М.: “Русское феноменологическое общество”, издательство “Логос”, 1997. – 176 с.
19. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин, А. В. Ахутин] // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116 – 157.
20. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. Биbihин] // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 314 – 356.
21. Хайдеггер М. Положение об основании / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. О. А. Коваль] // Положение об основании. Статьи и фрагменты / Мартин Хайдеггер. – СПб: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ, 1999. – С. 17 – 213.
22. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – М.: Академический Проект, 2007. – 303 с.
23. Шемякин Я. Г. История мировых религий / Я. Г. Шемякин. – М.: “РИПОЛ Классик”, 2005. – 432 с.
24. Toeplitz K. T. Świat bez grzechu i jego obraz w filmie / Krzysztof Teodor Toeplitz. – Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne I Filmowe, 1964. – 176 s.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії імені В. Г. Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, протокол № 10 від 29 травня 2012 р.

УДК 159

Алла Борканюк

ЛЮДИНА ЯК ВІРТУАЛЬНИЙ КОНСТРУКТОР

Стаття має на меті дослідити онтологічний статус віртуальної реальності через співвіднесення з іншими її типами.

Ключові слова: людина, об'єктивна реальність, суб'єктивна реальність, віртуальна реальність.

A. Borkanuk. A human as a virtual constructor

This work is research of ontological status of virtual reality through correlation with its other types.

Key words: human, objective reality, subjective reality, virtual reality.

A. Борканюк. Человек как виртуальный конструктор

Данная статья имеет вид исследования онтологического статуса виртуальной реальности через соотношение с другими ее типами.

Ключевые слова: человек, объективная реальность, субъективная реальность, виртуальная реальность.

Подолання глухих кутів постмодерну потребує переосмислення поняття реальності та її типів. Цим цілям може слугувати визначення реальності як всеохопної єдності, що не має нічого поза собою, при цьому вона завжди є більшою за саму себе (С. Л. Франк). Реальним є не лише предмет думки, а й думка про нього, типи реальності завжди відповідні типам світогляду. Реальність зазвичай тлумачать як наявне, обмежене буття у формі речей (предметів, якостей, дискретних індивідів). У такому значенні її протиставляють безмежному та невизначеному сущому (чистому буттю, субстанції, абсолюту) або не речовому буттю у формах ейдосу, ідеї, ідеалу. Отже, припускають протилежність сущого (онтичного, буттєвого) та “реальності”. Повсякденне мислення схильне розуміти під реальністю “все, що є”, ототожнювати поняття буття, існування та реальності.

В останні десятиріччя поняття реальності опинилося в епіцентрі філософської уваги у зв'язку із зазначеними вище реаліями. Дається взнаки і певний теоретичний дефіцит в осмисленні людської природи за умов радикальних, суспільних та технологічних трансформацій сучасного світу і впливів на них нових антропологічних проєктів.

Зазначу, що в такій постановці ця проблема вже ставала предметом розгляду різних філософів, кожен з яких пропонував своє бачення віртуальної реальності, зокрема як неаристотелевої, наприклад, у С. Хоружого¹, як діалогу, за М. Опенковим², як способу існування, за Д. Пивоваровим³, як форми дискурсу, за В. Розіним⁴ тощо. Еволюція поняття “віртуальне” та історія його функціонування у філософському лексиконі почасти досліджена у працях О. Вейзе, О. Лосєва, П. Гайдєнко, Н. А. Носова та інших. На відміну від зазначених концепцій, пропонуємо розглянути віртуальну реальність у ширшому культурно-історичному контексті – як репрезентовану не лише в постсучасній культурі та безпосередньо не пов'язану з кібер- та телетехнологіями, а в іншому філософському ракурсі – через природу людини. Отже, пропонуємо вихід в онтоантропологічну площину.

Перше питання, що постає перед нами, це питання про визначення та місце віртуальної реальності в системі інших реальностей. Одним із шляхів для цього є *співвіднесення віртуальної реальності з реальністю об'єктивною та суб'єктивною*. Складність такого зіставлення пов'язана з тим, що категорії об'єктивної та суб'єктивної реальності є концептуальними, тобто “прив'язують” нас до певної класичної традиції.

Під об'єктивною реальністю найчастіше розуміють матеріальний світ, світ об'єктів, що існує незалежно від нашої свідомості, незалежного від того, спостерігаємо ми його чи ні, маємо з ним справу чи ні. В ідеальному вигляді це фізична реальність, позбавлена психічного статусу та суб'єктивних нашарувань. На протива-

¹ Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. – М., 1997. – № 6. – С. 53-69.

² Опенков М. Ю. Виртуальная реальность: онто-диалогический подход: Автореф. дис. ...д-ра филос. наук. – М., 1997.

³ Пивоваров Д. В. Проблема носителя идеального образа (операционный аспект). – Свердловск: узд-во Уральського ун-та, 1986.

⁴ Розин В. М. Виртуальная реальность как форма современного дискурса // Виртуальная реальность: философские и психологические проблемы. – М.: Магістр, 1997.

гу цьому, суб’єктивну реальність розуміють як світ ідей, психічних переживань і станів нашої свідомості. Ця реальність відображає об’єктивну, “опрацьовує” її, наповнюючи індивідуальними та/або інтерсуб’єктивними емоційно-психологічними характеристиками.

Про це, зокрема, пише Д. Дубровський: “Суб’єктивна реальність є певний “зміст”, заданий зовнішньою потенцією (спрямованістю на зовнішній предмет або внутрішньою потенцією (спрямованістю на внутрішній “предмет” – ту чи ту думку, оцінку, враження тощо)”¹. При цьому, якщо критерії існування, згідно з Д. Дубровським, можливо сформулювати відносно об’єктивної реальності, то суб’єктивна реальність не підпорядкована жодним критеріям.

Про це багато та плідно писав ще І. Кант, висловивши, зокрема, думку про те, що чистий об’єкт може існувати лише як річ-у-собі. Будь-які спроби “сполучення” людини (людської свідомості з об’єктом трансформують об’єкт у явище (феномен))². А це, у свою чергу, означає переродження об’єкта самого по собі в об’єкт для нас. Таким чином, сенс об’єктивної реальності розмивається: вона стає доступною людині лише через суб’єктивацію її свідомістю в її ж, людини, свідомості.

Приблизно такі самі проблеми виникають при спробах виділення чистої суб’єктивної реальності, відірваної від світу фізичних, матеріальних речей. Наприклад, Е. Гусерль, спираючись на правомірну тезу про інтенційність, предметну спрямованість свідомості, услід за І. Кантом, припускав, що свідомість певним чином конститує предметний світ. За допомогою досить штучної операції – феноменологічної редукції – Е. Гусерль намагався викристалізувати трансцендентальну суб’єктивність, чистий, позбавлений будь-яких якостей і змісту розум³. Він уважав, що така операція необхідна для того, щоб потім простежити, як чиста суб’єктивність конститує предметний світ.

З цього випливає, що правомірно було б говорити не лише про об’єктивну та суб’єктивну реальність, а й про певну “об’єктивно-суб’єктивну” реальність, що має той чи інший рівень суб’єктивації. При цьому зовсім не спростовуємо факт існування матеріального (фізичного) світу, світу об’єктивної реальності.

¹ Дубровський Д. И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – С. 23.

² Кант И. Трансцендентальное учение о началах // Сочинения: В 6-ти т. – М., 1964. – Т. 3.

³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Лабиринт, 1994.

Отже, критерієм об'єктивності (або, краще сказати, “вірогідності”) змісту наших уявлень про світ І Кант вважає досвід. Причому оскільки досвід людини перебігає не у світі чистої “об'єктивної реальності”, а у світі емпіричному, у світі явищ (у “феноменологічній реальності”), то результати досвіду повинні мати певну міру інтерсуб'єктивності. Індивідуальний досвід у цьому випадку не може бути критерієм вірогідності процесів, що відбуваються у реальності.

Такий підхід до реальності є підвалиною для оцінки інших типів реальності і не дає змогу в дусі постмодерністських концепцій “втратити ґрунт під ногами”. Об'єктивно-суб'єктивна реальність повинна бути досягнена як продукт інтерсуб'єктивної реакції суб'єкта (людської психіки) на об'єкти навколишнього світу. Саме на перетині суб'єкта та об'єкта, на їх злитті та взаємній кореляції будується світ явищ (феноменальний світ), що, по суті, і є так званим “натуральним світом”. Саме ця феноменологічна реальність стає первинною та природною для людини, саме вона є тією справжністю, даною їй одвічно. Саме у такій реальності задані ті координати, які роблять можливими досвід і пізнання.

Усе зазначене вище дає підставу висунути гіпотезу щодо віртуальної креативності людини як її суттєвої антропологічної характеристики. В історико-філософському дискурсі можна спостерігати численні різнопланові визначення людини, її сутнісних ознак. Віртуальність – це одвічно присутня, наріжна характеристика людини, демаркаційна ознака, що вирізняє людину з тваринного світу. Тварини живуть у природному, даному світі, люди ж вибудовують усередині цього світу своє *штучне середовище* (М. Шелер). У різних наукових дисциплінах це середовище має різні назви, до найпоширеніших належать “соціум” та “культура”. Не спростовуючи істотних відмінностей між ними, зазначимо, що у цьому контексті все це є віртуальні реальності, створювані людиною як власна даність, протилежна природній, те, що буде початковою даністю для наступних генерацій. *Людина – єдина істота, здатна вибудовувати віртуальні реальності.*

Тут доречно було б навести власне визначення віртуальної реальності з тим, щоб уникнути термінологічної плутанини й викристалізувати сенс наведених тверджень. Насамперед не слід ототожнювати віртуальну реальність з кіберреальністю; існування першої не потребує спеціальних інформаційних технологій, і в цьому розумінні вона є ширшим, родовим поняттям для кіберреальності. Отже, віртуальна реальність – це інтерсуб'єктивна

реальність, що не має речового існування й не піддана фізичним вимірюванням. Зрештою, сам термін “віртуальна реальність” запропоновано Жароном Ланье наприкінці 1980-х років, до речі, для позначення “електронних пристроїв, що вводять користувача в новий вимір існування, у світ інформації, в абсолютно незвичне для людини дигітальне та інтерактивне середовище технологічно продюкованих симулякрів усього того, що лише може йому бути даним у досвіді сенсорного сприйняття дійсності”. Категорія виявилася надзвичайно доречною і швидко прижилася у філософському лексиконі, стимулювавши чимало праць, стосовного зазначеного феномена. Як це часто відбувається, нова категорія була ретроспективно спроектована на весь історико-філософський процес, після цього були віднайдені дослідження віртуалу у Платона, Фоми Аквінського, Миколи Кузанського та інших. Якщо визнати, що людина є одвічно віртуальною, то виникає закономірне питання, чому ця проблема постала лише зараз.

Ми вбачаємо дві головні причини. По-перше, завдяки постмодернізму точка референції як така стала плаваючою, всілякі “еталони” були дискредитовані, а все довкола було поставлено під сумнів, тож послабився дискурс реальності соціальної. З одного боку, вона стала об’єктом філософської рефлексії, а з іншого – ця рефлексія була позбавлена тисячолітніх стереотипів і штампів. По-друге, з’явилася кіберреальність як квінтесенція віртуальної реальності, як віртуал у чистому вигляді, повністю позбавлений “фізики”. Будь-яка речовина у чистому вигляді, “без домішок” придатнішою для наукового дослідження, тож кіберреальність дала змогу широко досліджувати ознаки реальності віртуальної.

Як уже було зазначено, людина є віртуальною істотою, а соціальність – це суто людський спосіб буття у світі, характерною ознакою якого є здатність конструювати віртуальні реальності. Головною відмінністю цих реальностей з точки зору соціальності є *коло епігонів*, для яких конкретна віртуальна реальність є референтом реального. Якщо це все людство, то нею буде загальнолюдська культура, надбання людства. Якщо це нація – то держава тощо. Зрештою, якщо це індивідуальна віртуальна реальність, носієм якої є окрема людина, то залежно від способу “подання”, екстраполяції цієї реальності цю людину оголошують або генієм, митцем, або девіантом, шизофреніком тощо.

Підсумовуючи, зазначимо, що історія людства – це історія віртуалізації, зростання рівня віртуальності. На перших етапах люд-

ської еволюції людина жила у природному середовищі, повсякденна поведінка здебільшого ґрунтувалася на природних інстинктах. Поступово почався розвиток “людськості”, збільшення дистанції від світу тварин через збільшення суто людських ознак, виокремлення людської “щойності” (quidditas) та розростання власне людського середовища – культури та соціуму. Ми вбачаємо цю “щойність” саме у здатності конструювати віртуальні реальності: людина стає власне людиною, створюючи альтернативне природі середовище. Наразі середовище буття людини – це мікс із природних та віртуальних об’єктів: фізично існують люди, будинки, папери, тобто фізичні об’єкти (природні та перетворені людиною з природних), а їхні смисли немовби надбудовані людиною. Влучним прикладом зазначеної тенденції є заміна традиційної біологічної ознаки статі, маркером якої є конфігурація вторинних статевих ознак (природна даність), категорією тендера, який постає як набір соціальних ознак і ролей (що знімає неодмінну “прив’язку” до статі, є відносно довільною). Отже, “реально”, природно не існує держави, соціальних інституцій, нормативів тощо, це все – частина віртуальної реальності під назвою “суспільство”.

Література:

1. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. – М., 1997. – № 6. – С. 53-69.
2. Опенков М. Ю. Виртуальная реальность: онто-диалогический подход: Автореф. дис.... д-ра филос. наук. – М., 1997.
3. Пивоваров Д. В. Проблема носителя идеального образа (операционный аспект). – Свердловськ: узд-во Уральського ун-та, 1986.
4. Розин В. М. Виртуальная реальность как форма современного дискурса // Виртуальная реальность: философские и психологические проблемы. – М.: Магістр, 1997.
5. Дубровський Д. И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – С. 23.
6. Кант И. Трансцендентальное учение о началах // Сочинения: В 6-ти т. – М., 1964. – Т. 3.
7. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Лабиринт, 1994.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії ННІ КРД Національної академії Служби безпеки України, протокол № 5 від 27 квітня 2012 року

УДК 141.7:339(043.3)

Наталія Крохмаль

ТОРГІВЛЯ ЯК ФОРМА СОЦІАЛЬНОГО МЕТАБОЛІЗМУ

У статті проаналізована система торгівлі як одна з форм соціального метаболізму. Розкрито основні складові цієї історичної форми міжсистемного обміну, визначено закономірності її розвитку в історичній ретроспективі, проаналізовано умови, що впливають на її розвиток.

Ключові слова: торгівля, соціальний метаболізм, агенти обміну, гільдії, торговельні союзи, торгові шляхи.

N. Krohmal. Trade as a form of social metabolism

The article is devoted to the analysis of the trading system as one of the forms of social metabolism. Basic components of this historical form of intersystem exchange were revealed, patterns of its development in historical perspective were defined, conditions that affect its development were analyzed.

Keywords: trade, social metabolism, agents of exchange, guilds, trade unions, trade routes.

Н. Крохмаль. Торговля как форма социального метаболизма

В статье проанализирована система торговли как одна из форм социального метаболизма. Раскрыты основные составляющие данной исторической формы межсистемного обмена, определены закономерности ее развития в исторической ретроспективе, проанализированы условия, влияющие на ее развитие.

Ключевые слова: торговля, социальный метаболизм, агенты обмена, гильдии, торговые союзы, торговые пути.

У сучасному глобалізованому світі, що будує і розвиває наддержавні структури, розгалуженою мережею постають обмінні процеси як система угод між окремими людьми, соціальними групами, спільнотами, соціальними утвореннями з приводу руху ресурсів, товарів, ідей, послуг, інформації тощо від одного власника до іншого. Такі процеси набувають сьогодні нових форм та засо-

бів для забезпечення обміну, переходять у площину віртуальної реальності, Інтернету, електронних урядів, інформаційних війн та ін. Цьому сприяє швидкий розвиток інформаційних технологій та засобів збереження і передачі інформації, що уможливорюють нові канали обміну й впливають на його характер.

З іншого боку, в суспільстві залишаються “традиційні” форми обміну, такі як торгівля, війна, династійні шлюби, капіталовкладення, інвестиції, міжкультурна взаємодія тощо.

Торгівля як форма обміну має досить тривалу історію свого існування, але сучасні форми торгівлі (наприклад, інтернет-торгівля) спонукають до виявлення закономірностей її розвитку в історичній ретроспективі не як економічного феномену, а як форми міжсистемного обміну.

У науковій літературі вже тривалий час вивчаються окремі аспекти обмінних процесів. Наприклад, ґрунтовно досліджено міжкультурний (див. спеціальні дослідження з цієї проблематики, наприклад, дисертаційна робота О. Дводненко “Социальная коммуникация в контексте межкультурного обмена” (2004), в якій детально проаналізовано стан наукової розробленості міжкультурного обміну, зокрема в його зв’язку з соціальними комунікаціями), інформаційний обмін (наприклад, дисертаційне дослідження Ф. Розанова “Соціальна взаємодія як інформаційний обмін” (2010), присвячене проблемам інформаційного обміну, механізмам його дії та взаємодії, а також аналізу їх стану в сучасній науковій практиці), інформаційний метаболізм (наприклад, роботи з соціоніки, психології особистості тощо).

Останніми десятиліттями науковці починають активно вводити в обіг та аналізувати поняття “соціального метаболізму”, який сьогодні розглядається з позицій синергетики (наприклад, роботи В. Василькової), постмодернізму (Ж. Бодрійяр), економічної науки (Г. Будкевич, Дж. Б. Фостер, І. Месарош, А. Секацький та ін.), етнографії, етнології (М. Мосс, Л. Леві-Брюль), демографії (К. Джині, Ф. Карлі) тощо.

Торгівля є сталою економічною категорією, що розглядається в роботах вчених-економістів, наприклад, з історії економіки, економічної теорії, міжнародних економічних відносин і т. д.

В історичній науці торгівлю розглядають як один з напрямів розвитку економіки окремих країн в різні історичні проміжки часу та міжнародний економічний феномен, що поступово ускладнюється з розвитком суспільства.

Як видно з вищенаведеного, торгівля є досить дослідженою категорією в економічній та історичній науках, проте в розрізі соціального метаболізму вона розглянута досить поверхнево. Це спонукає до аналізу її як форми міжсистемного обміну, виявленню закономірностей її розвитку як такої форми тощо, у чому і полягає мета цієї статті.

Соціальний метаболізм – це міжсистемний обмін ресурсами, товарами, ідеями, послугами та ін. між різними соціальними системами. У цьому контексті соціальною системою може виступати будь-яка організаційна форма суспільства (наприклад, рід, плем'я, союз племен, держава, місто, організація, корпорація ...). Залежно від того, що є засобами для обміну та каналами цього обміну можна виділити соціальний метаболізм у ресурсній, економічній, інформаційно-культурній сферах (В. Василькова). Варто наголосити на тому, що в основі будь-якого обміну лежить діяльність, спрямована на передачу від однієї до іншої системи і навпаки енергії, речовини та інформації. Рівноцінний обмін між системами формує відносини кооперації і координації, нерівноцінний обмін – відносини конкуренції і субординації.

В основі соціального метаболізму лежить феномен обміну, зміст якого полягає у певному впорядкуванні сукупності елементів і процесів соціальної системи, що відповідають за рух енергії, речовини та інформації від однієї системи до іншої і навпаки, а також за взаємодію систем з приводу такого руху. Проявом такого змісту в історичній ретроспективі виступає форма соціального метаболізму, що виражається у конкретних структурах.

Будь-яка форма соціального метаболізму буде складатися з: 1) представників (агентів) систем, що обмінюються; 2) процесу/дії обміну, тобто діяльності, спрямованої на задоволення певних потреб в обміні; 3) предмета обміну, тобто тих елементів, що будуть виступати цінностями для обміну; 4) місця обміну – територіальні та просторові характеристики, в яких відбувається обмін; 5) способів обміну; 6) засобів обміну; 7) умов обміну тощо.

Із виокремленням економічного інтересу в обміні можна говорити про розвиток форм соціального метаболізму в економічній сфері. Процеси обміну починають виникати ще у первісних збирачів та мисливців, а вже у первісних суспільствах скотарів та землеробів, які обмінювалися продуктами виробництва, починають налагоджуватися перші економічні форми соціального метаболізму, однією з яких і є торгівля.

Торгівля як форма соціального метаболізму постає сьогодні як цілісна система, що включає низку агентів обміну, представлених “продавцями” та “покупцями”. Якщо з “покупцями” все більш-менш зрозуміло (ними можуть виступати будь-які люди, групи людей, організації, держави та ін.), то саме “продавці” формують “обличчя” торгівлі.

Із виділенням торгівлі як окремого виду діяльності починає складатися прошарок професійних торговців, що спеціалізуються на продажу різних товарів, послуг, ресурсів, інформації тощо. З часом торговці починають об’єднуватися в професійні групи, які монополізують в окремих випадках у своїх руках торгівлю в певному місті, регіоні та ін. В історії є безліч прикладів діяльності таких торговельних груп, зокрема купецьких гільдій у Російській імперії, де купці з 1775 року були поділені на три гільдії залежно від оголошуваного капіталу. Але власне гільдії у Російській імперії згадуються ще з XII ст., а з XVI-XVII ст. починають формуватися за майновим принципом різні групи купців, що на 1775 рік (на момент виходу Маніфесту 17 березня 1775 року) об’єднувалися в гільдії в окремих містах. У 70-80-х рр. XIX ст. встановлювався мінімум капіталу, необхідного для запису в гільдії: для третьої гільдії він був встановлений на рівні 500 рублів, другої – 1 тисяча рублів, першої – 10 тисяч рублів [2]. До величини задекларованих капіталів прив’язувався і розмір гільдійського збору, що стягувався в скарбницю і становив суму 1% від величини оголошеного капіталу. Купецтво отримало станові привілеї – звільнення від подушного податку, рекрутської повинності, тілесних покарань (останній привілей поширювався на купців першої і другої гільдій) [2]. Мінімальні розміри оголошуваного капіталу збільшувалися з роками як і розмір гільдійного збору.

Жалувана грамота містам 1785 року надала купецтву Російської імперії монополію на торговельну діяльність. Купці першої гільдії могли вести закордонну торгівлю, володіти морськими судами. Купці другої гільдії могли володіти річковими суднами. Купці першої та другої гільдії могли володіти фабриками і заводами, купці третьої гільдії могли вести роздрібну торгівлю, мати трактири і заїжджі двори, займатися ремеслом [2]. Купецькі гільдії в Російській імперії проіснували до 1917 року.

У Західній Європі ранні гільдії вперше згадуються в джерелах VII-VIII ст., а власне повсюдне виникнення гільдій як купецьких корпорацій належить тут до кінця XI – початку XII ст., зокрема

в містах Англії, Німеччини, Фландрії, Франції і пов’язане з розвитком міжміської і міжнародної торгівлі. Учасники гільдії, що об’єднувала купців певного міста, спільно охороняли товари, що перевозилися, добивалися вигідного збуту товарів шляхом створення подвір’їв в ярмаркових і інших торговельних центрах (наприклад, у портах) і здобували правові й особливі митні пільги [1]. Як і у цехові організації в Західній Європі частіше всього в купецькі гільдії об’єднувалися купці, що торгували певним видом товарів (наприклад, “сукнарі”, “виноторговці” тощо). Учасників гільдій зв’язували спільний озброєний самозахист і взаємодопомога. У рідному місті гільдії гарантували вигідну для них реалізацію імпортованих товарів, закріплюючи за собою монополію на їх роздрібний (найбільш прибутковий) збут [1].

Крім гільдій, що представляли торговців одного міста, формуються і асоціації купців кількох міст. Поширеними у середньовічній Європі стають торговельні союзи, що монополізували торгівлю певних регіонів, а частіше за все міжнародну торгівлю, наприклад, Генуезький і Венеціанський союзи. Купці Генуї та Венеції надавали хрестоносцям кораблі, що дозволяло їм заходити у східні порти, а також мати право засновувати свої факторії і отримувати певні привілеї. Монополізація торгівлі зі Сходом цими містами сприяла розвитку останніх, перетворила їх на могутню силу в економічному житті середньовічної Європи.

На півночі Європи велику політичну та економічну вагу мала *Ганза (Ганзейський союз)* – торговельне об’єднання купецтва північноєвропейських міст, яке монополізувало торгівлю Північної Європи. Ганза виникла в середині XIII ст. і до XV ст. вона об’єднувала більше 100 німецьких і західнослов’янських міст (у тому числі Гданськ, Рига, Новгород Великий), мала декілька філій. Купці Ганзейського союзу мали монопольні права продавати свої товари на території Північної, Західної Європи, зокрема в Лондоні і на Балтиці.

У період пізнього середньовіччя в Європі з’являються нові агенти торговельного обміну – торговельні компанії. Однією з найвідоміших компаній була приватна Англійська *Ост-Індська торговельна компанія* (1600-1858 рр.), що займалася торгівлею з країнами *Ост-Індії* та Китаєм і поступово перетворилася в організацію з управління англійськими володіннями в Індії. Крім неї в тогочасній Європі існували Данська *Ост-Індська торговельна компанія* (існувала у 1616-1729 рр. і мала монопольне право на

морську торгівлю з Азією), Голландська Ост-Індська торговельна компанія (1602-1799 рр.), що стала “державою в державі”: мала свої війська, чеканила монету, укладала договори з іншими державами і вела торгівлю в Південно-Східній Азії, зокрема в Індонезії.

Іншим напрямом створення таких компаній стали Вест-Індські компанії. Так, наприклад, Вест-Індська французька компанія (1664-1672/1678 рр.) була створена з метою заохочення французької торгівлі й колонізації Північної Америки та Західної Африки і відіграла важливу роль у заселенні Канади. Голландська Вест-Індська торгова компанія (1621-1791 рр.), отримавши монопольне право на колонізацію в Америці і Західній Африці, захопила значні райони Бразилії, значну частину Вест-Індійських островів, частину східного побережжя Північної Америки, де було засновано місто Новий Амстердам (сучасний Нью-Йорк).

Нова і новітня історії світу додають до цього історичного ряду ще кілька “продавців” – торгові будинки, торговельні фірми, торгові династії (наприклад, Барді, компанії Фуггерів, Вельзерів та ін.). В українській історії відомими агентами торгівлі були чумаки.

Агенти торговельного обміну (не плутати з торговими агентами) здійснюють діяльність, спрямовану на взаємопроникнення у різні соціальні системи речей, товарів, послуг, інформації, ідей, що відсутні в них. Така діяльність має багатовекторну спрямованість.

Предметом обміну в торгівлі виступають товари, послуги, ідеї, інформація тощо, призначена для задоволення потреб споживачів. Історично склалося так, що першими предметами обміну були товари і послуги, зокрема предмети розкоші, прянощі, які завжди цінилися споживачами і коштували дорого. Сьогодні існує ціла індустрія продажу товарів і послуг, що забезпечується відповідною маркетинговою політикою, стратегією продажу і т. д. Іншим предметом торгівлі, що поступово почав набирати вагу, стала інформація, яку купували, наприклад, правителі, воєначальники для забезпечення своїх переваг у відповідних сферах. Поступово з розвитком інформаційних технологій і вдосконаленням засобів зберігання та поширення інформації торгівля цим видом товару стала набирати обертів. Сьогодні можна говорити про такий вид торгівлі, як економічне шпигунство, що поєднує у собі два предмети торгівлі – інформацію та ідеї.

Окремо варто виділити такий вид товару, як люди. Ще у процесі формування рабовласницького ладу полонених і боржників починали перетворювати на рабів, які ставали “живим” товаром. З відкриттям Нового світу до цього виду додалися ще представники

Африканського континенту. У сучасному світі цей предмет торгівлі знову став поширеним, але змінилася його специфіка – тепер це “білі” раби, жінки, діти...

Для торгівлі важливою є така складова, як місця обміну, до яких можна зарахувати торгові шляхи, тракти, ярмарки, ринки, торгові міста тощо. І сьогодні історики ще досліджують такі відомі торгові шляхи, як “шлях із варяг в греки” (водний (морський і річковий) шлях з Балтійського моря через Східну Європу в Візантію у VIII-XIII ст.) та “Великий шовковий шлях” (система караванних торгових шляхів, що з’єднали країни Євразії від Західної Європи до Китаю у II ст. до н. е. – XV ст. н. е.). На початок XX ст. в європейській частині Російської імперії існувала система ярмарок, які проводилися протягом всього календарного року за наперед визначеним графіком (проводилися щорічно). В Україні таким прикладом є знаменитий Сорочинський ярмарок.

Сучасні місця торгівлі представлені новими просторовими формами, зокрема, аукціонами, біржами, інтернет-магазинами тощо. Перераховані місця виступають одночасно і способами обміну в торгівлі. Вони – посередники в торговельних операціях, за які отримують від учасників торгів найчастіше фіксовані збори. Вони дозволяють вибрати покупцям ті пропозиції, які є, на їх думку, найбільш привабливі та вигідні.

Якщо говорити про традиційні способи обміну, то в економічній літературі їх умовно ділять на дві великі групи – прямі й опосередковані. Прямий спосіб продажу товару – від виробника до споживача. Наприклад, оптова (виробник оптом продає продукцію) і роздрібна торгівля. Суспільство створило вже багато способів роздрібно торгівлі, основним з яких є продаж через магазин. Крім цього, у давнину існувала роз’їздна торгівля, якою займалися цигани, чумаки, купці, що перевозили товари з однієї місцевості в іншу, або ж це були подорожуючі ремісники, які пропонували свої послуги в селах, містах, середньовічних замкових господарствах. Сьогодні такий спосіб торгівлі також існує, наприклад, приватні підприємці, що займаються торгівлею товарами та продуктами з виїздом на певні вулиці, двори у містах. На початку XX ст. з’явився інший спосіб роздрібно торгівлі, який сьогодні отримав “друге дихання” – пересилка товарів поштою. Ще одним способом роздрібно торгівлі є торгівля на дому, яка в наш час переживає спад. Популярними є і торгові автомати як спосіб роздрібно торгівлі, перевагою яких є цілодобова робота за наявності продукції.

В основі опосередкованого способу – наявність посередника між виробником товару/послуги й її безпосереднім споживачем. Саме торгові посередники є тією ланкою, що поєднує різні економічні, правові, політичні, соціальні, культурні умови країн, в яких ведеться торгівля, а в умовах глобалізації такі організаційні форми стають доцільними.

Практично всі прямі та опосередковані способи продажу товарів, послуг, інформації знайшли своє місце і в віртуальному світі. Відомі біржі, аукціони, торговельні будинки, магазини та інші агенти торгівлі відкрили електронні адреси, почали пропонувати продукцію через власні інтернет-сайти та інтернет-магазини. Розвиток інформаційних технологій сприяє сьогодишнім агентам торгівлі у створенні електронних філій, модернізації платіжних систем та систем безпеки, що веде до збільшення потоку електронних грошей і нових способів торгівлі.

Впровадження в торговельні відносини електронних грошей і платежів набуває все більшого поширення у сучасному світі. Хоча гроші як засіб обміну існують вже давно. У первісних суспільствах роль грошей виконували різні товари, наприклад, худоба, які поступово з розвитком міжнародної торгівлі уніфікуються в конкретні товари (наприклад, золото, срібло, коштовне каміння тощо), обрані всіма агентами торгівлі як засіб обміну.

Узагальнюючи спрощений погляд на торгівлю як форму соціального метаболізму в економічній сфері, можна зазначити, що вона є історично складеною сукупністю елементів і процесів певних організаційних об'єднань, що забезпечує обмін товарами, послугами, інформацією, ідеями тощо і формує сталу систему внутрішніх (для окремої країни) та міжнародних торгово-економічних відносин.

Як показав аналіз, агенти торгівлі, місця, де відбуваються торгові відносини, способи та засоби торговельного обміну вдосконалюються з розвитком суспільства і “прямують в ногу” з передовими технологіями, зокрема переходять у віртуальний світ.

Подальші дослідження цієї форми можуть бути пов'язані з аналізом її взаємодії з іншими формами соціального метаболізму, виявленням закономірностей такої взаємодії тощо.

Література:

1. Гильдии [Електронний ресурс] // Большая советская энциклопедия. – Режим доступу: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/79318/Гильдии>.

2. Разгон В.Н. Сибирское купечество в XVIII – первой половине XIX века. Региональный аспект предпринимательства традиционного типа. – Барнаул: Алтайский государственный университет, 1999. – 660 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету **Базалук Олег Олександрович**

УДК: [316.454.3+316.625]–029:1(045)

Олександр Поліщук

КОЛЕКТИВНА ДІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ГРУПИ У ПРОЦЕСІ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Розглянуто процес соціалізації у суспільствах, що зазнали трансформаційно-модернізаційних змін. З'ясовано, що в ході цих змін утворилася чимала кількість нових соціальних груп, які спрямовують свою колективну дію на процес соціалізації особистості. Встановлено, що колективна дія соціальних груп у процесі соціалізації відіграє важливу роль, адже практично від неї залежить кінцевий результат соціалізації.

Ключові слова: особистість, соціалізація, соціальна група, колективна дія.

O. Polishchuk. Collective Activity of a Social Group in the Process of Personality's Socialization

The process of socialization in the societies which underwent transformation-modernization changes has been studied in the article. It is cleared up that in the course of these changes, considerable number of new social groups was created, which direct their creative activity to the process of personality's socialization. It is determined that collective activity of social groups in the process of socialization plays an important role, because final result of socialization depends practically on it.

Key Words: *personality, socialization, social group, collective activity.*

A. Полищук. Коллективное действие социальной группы в процессе социализации

Рассмотрено процесс социализации в обществах, которые подвергнуты трансформационно-модернизационным изменениям. Выяснено, что в ходе этих изменений образовалось немало новых социальных групп, которые направляют свое коллективное действие на процесс социализации личности. Установлено, что коллективное действие социальных групп в процессе социализации играют важную роль, поскольку практически от нее зависит конечный результат социализации.

Ключевые слова: личность, социализация, социальная группа, коллективное действие.

Постановка проблеми у загальному вигляді. Сьогодні чимало дослідників звертаються до проблем соціалізації особистості та ролі колективної дії в цьому процесі. Такий інтерес науковців є не випадковим, він зумовлений різними трансформаційно-модернізаційними змінами суспільства, що виникли з проголошенням незалежності, обранням демократичного шляху розвитку, а також з інтересами та потребами людини, які не є сталими і зазнають зовнішнього впливу. Все це у своїй сукупності спонукає до того, що суспільство має замислитися над проблемою, якою має бути людина, особистість, індивід у новій державі, точніше – якою має бути людина нової формації. Щоб дати відповідь на це та інші запитання, варто згадати той факт, що людина – істота, яка не є сталою і її стан визначається середовищем, у якому вона знаходиться, а також тим впливом, якого вона зазнає у ньому. Під середовищем розуміється та чи інша соціальна група, до якої людина входить або з якою вона себе ідентифікує.

Варто відзначити, що соціалізація є явищем багатогранним, багатоплановим, якоюсь мірою невизначеним, непослідовним з великою розгалуженістю. Усе це ускладнює сам процес, робить його непередбачуваним. Тому науковці в котрий раз звертаються до проблем соціалізації, колективної дії, пропонують конкретні рішення, однак незважаючи на такі дії дослідників, ця проблема залишається і сьогодні не вирішеною.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Починаючи з 80-х років ХХ ст., увагу науковців привернула проблема колективної дії соціальних груп, інститутів, особливо проблема впливу соціальних утворень на особистість. До таких дослідників належать такі відомі вчені, як Г. Блумер, котрий, розглядаючи соціальні рухи, зазначав, що вони за допомогою колективних дій впливають на особистість, у результаті чого остання соціалізується у їхньому середовищі [3, с. 150-159]; Е. Здравомислова, аналізуючи процес соціалізації, підкреслює ініціативний і неформальний характер суспільних рухів і визначає їх як більш або менш стабільну колективну ініціативну діяльність, спрямовану на перетворення соціальної дійсності [5, с. 88-93]; М. Олсон, який у своїй праці “Логіка колективної дії” розглядає вплив колективної дії профспілок, інших соціальних груп на особистість [7], та ін.

Формулювання цілей статті. Завданням статті є з'ясування ролі колективної дії у процесі соціалізації особистості в суспільствах перехідного типу.

Виклад основного матеріалу дослідження. Ми живемо в час постійних змін та нестабільності, а це спонукає суспільство як соціальний організм переформатовуватися: з'явилося чимало різних соціальних груп, утворень, сфер зайнятості тощо. Такий стан призвів до того, що людина отримала можливість вибору своєї соціальної ролі. Якщо бути більш конкретним, то років 30-40 тому людина розглядалася як інструмент, гвинтик, який мав лише можливість “крутитися” в той бік, куди вказувала державна система. Тобто держава “утворювала” той світ, де людина як член цієї держави позбавлялася самостійного вибору, а робила те, що було запропоновано політичною системою. Зрозуміло, що в такій ситуації людина позбавляється можливості власного вибору і не розглядається як самоціль. При цьому вона зазнає, відповідно до концепції Г. Блумера, чітко спланованої і контрольованої колективної дії певних соціальних груп, які ототожнюються з державою чи партією [1, с. 95-115]. Така ситуація має деякий позитивний аспект: людина, яка проходить соціалізацію у такій державі з відповідною політичною системою, бачить кінцевий результат свого розвитку. Однак у цьому плані є певні проблеми: інколи кінцевий результат соціалізації є міфічним. Тобто колективна дія певних соціальних груп, спрямована на особистість, є реальною, проте, кінцева мета її є міфічною.

XXI століття перед людиною у сфері соціалізації відкрило інші широти, які є невизначеними, а кінцевий результат непередбачуваний. Прикладом цього є утворення різних формальних і неформальних груп, метою яких є виокремлення у соціумі і домінування над іншими. У цій ситуації стає зрозумілим, що колективна дія є важливим фактором соціалізації особистості. Адже сам процес соціалізації особистості передбачає засвоєння нею норм, цінностей, традицій соціального устрою, що утворилися в результаті колективної дії відповідних соціальних груп та їх взаємодії.

Зважаючи на перехідний період, який настав у постсоціалістичних країнах, варто звернутися до напрацювань Л. Камінської. Вона зазначає, що в умовах трансформації, а вони є властиві перехідному періоду, суспільні рухи, соціальні групи орієнтуються на постматеріалістичні цінності [6, с. 91-93]. Особливо це стосується молоді, яка проходить соціалізацію у таких суспільствах. Молоде

покоління відмовляється від старих цінностей і формує нові, що є результатом колективної дії. В інформаційному сенсі комунікативні технології виступають важливим елементом публічної діяльності рухів. Дослідниця зазначає, що основною проблемою дослідження нових суспільних рухів є ціннісні компоненти культури, що формують колективну дію, зазначає дослідниця. З цього стає зрозумілим, що колективна дія старших (перших) соціальних груп формує цінності, які стають орієнтиром у процесі соціалізації, але молодші соціальні групи (другі) можуть сприйняти їх і розвивати далі, а можуть і не сприйняти результат утворення неформальних організацій, які не відповідають тим соціальним утворенням, що існують, а їх колективна дія суперечить традиційній.

У зв'язку з цим сучасне суспільство, на думку Л. Камінської, характеризується новими формами колективної дії, яким властиві такі характеристики: 1) спрямованість не стільки на трансформацію соціальних структур, скільки на зміну соціальних і культурних цінностей, що визначає нові цілі у процесі соціалізації; 2) соціальні класи перестають виступати соціальними суб'єктами сучасних форм колективної активності; 3) сучасні рухи продукуються множинними новими соціальними спільнотами, у яких особистість проходить відповідну соціалізацію; 4) колективна активність спрямована на масову мобілізацію з метою зміни цінностей і установок, для чого застосовуються нові засоби дії; 5) "нові" соціальні рухи відкидають формальні, бюрократичні способи організації, надаючи перевагу гнучкості з метою активного залучення нових членів до своїх лав, що сприяє утворенню нових типів колективної організації, а відповідно і колективної дії [6, с. 91-93].

У підсумку можна зазначити, що для нових суспільних рухів характерний новий тип колективної дії, де індивідуальна ідентичність домінує над колективною. Це створює нові "індивідуалізовані" форми громадянської активності, у яких проходить соціалізацію особистість.

Зважаючи на це, соціалізація є важливим процесом у суспільстві, яке розвивається, прагне зберегти себе як соціальну субстанцію у метафізичному розумінні. Крім цього, слід пам'ятати, що цей процес є двостороннім: з одного боку, особистість, яку суспільство намагається залучити до свого соціального простору і часу через участь у різних соціальних групах та впливу багатьох соціально-політичних інститутів, з іншого – агенти, які представляють ті інститути чи соціальні групи й здійснюють вплив на формування особистості. Під

поняттям “формування” розуміється входження, процес поетапного входження особистості до соціального середовища.

Соціалізація являє собою процес становлення особистості, поступове засвоєння нею вимог суспільства, придбання соціально значимих характеристик свідомості і поведінки, які регулюють її взаємини із суспільством.

Уже З. Фрейд виділив психологічні механізми соціалізації: імітацію, ідентифікацію, почуття сорому і провини. Імітацією називається усвідомлена спроба дитини копіювати визначену модель поведінки. Зразками для наслідування можуть виступати батьки, родичі, друзі та ін. Ідентифікація – спосіб усвідомлення приналежності до тієї чи іншої спільності. Через ідентифікацію діти приймають поведінку батьків, родичів, друзів, сусідів, їхні цінності, норми, зразки поведінки як свої власні [10, с. 103-123].

Імітація й ідентифікація є позитивними механізмами, оскільки вони націлені на засвоєння визначеного типу поведінки. Сором і провина являють собою негативні механізми, оскільки вони придушують чи забороняють деякі зразки поведінки. З. Фрейд відзначає, що почуття сорому і провини тісно пов’язані і майже нерозрізнені [10, с. 103-123]. Однак між ними існують визначені розходження. Сором, звичайно, асоціюється з відчуттям, що вас викрили і зганьбили. Це почуття орієнтоване на сприйняття вчинків індивіда іншими людьми. Відчуття ж провини зв’язано з внутрішніми переживаннями, із самооцінкою людиною своїх учинків. Покарання тут відбувається само собою, що контролюється совістю.

Т. Парсонс застосовував поняття, введені З. Фрейдом до теорії соціальної дії і соціальних систем. Він визначив імітацію як процес, за допомогою якого засвоюються специфічні елементи культури, особливі знання, уміння, обряди і т. д [8, с. 301]. На його думку, імітація не припускає ніякого тривалого зв’язку з “моделлю”. Ідентифікація ж для них означає внутрішнє освоєння цінностей людьми і являє собою процес соціального навчання. Ступінь ідентифікації визначається характером прихильності до “іншого”. Оскільки найбільш сильні прихильності в родині, то вона вважається основною формою соціалізації. У соціології звернена увага на той факт, що цінність родини як соціального інституту довгий час недостатньо враховувалася. Більше того, відповідальність за виховання майбутнього індивіда намагалися деякою мірою зняти з родини, переклавши на школу, трудовий колектив, громадські організації. Припинення ролі родини принесло великі втрати, в

основному морального характеру, але які згодом обернулися великими втратами в трудовому і суспільно-соціальному житті.

Соціалізація особистості припускає, що об'єктом дослідження є не одна чи декілька, а весь комплекс суспільно значущих якостей людини в їхній тісній єдності і взаємодії. Вони охоплюють усю сукупність рис свідомості і поведінки: знання, переконання, працьовитість, культуру, вихованість, прагнення жити за законами краси, фізичну підготовку тощо.

Однак соціалізація буде ефективнішою лише тоді, коли агенти соціальних груп чи інститутів створять умови, в яких особистість, яка формується, могла б себе ідентифікувати.

На перший погляд, процеси ідентифікація і соціалізація є різними, але у реальному житті вони взаємодоповнюють один одного. Адже, як було зазначено вище, соціалізація у своєму незаангажованому виявленні є залученням особистості до соціального простору, тобто входження особистості до відповідного середовища, а ідентифікація допомагає "знайти самого себе" у соціальній системі, тобто вона, на думку З. Фрейда, є одним з механізмів, завдяки якому здійснюється соціалізація особистості [10, с. 103-123].

Сьогоднішнє суспільство є надзвичайно багатогранним. Воно представлене різними соціальними групами, стратами, колективами. Усі ці соціальні утворення використовують свою колективну дію з різною метою: одні для того, щоб зібрати якомога більше людей для здійснення якоїсь одноосібної мети, інші для того, щоб досягти відповідного результату тощо. Але, незважаючи на це, всі вони (соціальні утворення) прагнуть залучити особистість до своїх проєктів і в такий спосіб підсилити колективну дію соціальної групи чи колективу. Говорячи про соціальні групи, інститути та інші утворення, доцільно відзначити той факт, що вони є чітко організованими, мають свою внутрішню структуру з чітко розподіленим виконанням ролей. Тому стійку соціальну групу чи інститут можна характеризувати як колектив. Але це стосується лише тих соціальних груп, які є стійкими. Отже, говорячи про стійкі соціальні групи, ми їх можемо характеризувати як колектив. Колектив як поняття має такі ознаки: 1) поєднання індивідів на основі спільних завдань; 2) спільна дія і взаємодопомога; 3) наявність постійного контакту; 4) відома організація. Особистість, яка входить до складу будь-якого колективу, знаходиться у відповідних стосунках з ним і зазнає колективної дії у процесі формування особистісних рис. Однак характер такої колективної дії прямо залежить

від того соціального середовища, в якому функціонує цей колектив, а також від того, чим він займається (тобто від роду та виду його діяльності). У цьому форматі доцільно звернути увагу на те, що надзвичайно важлива, наприклад, різниця між виробничими колективами різних систем управління. Взаємовідносини у таких колективах зумовлюються метою їх існування, а також наявними традиціями і звичаями таких колективів [9, с. 182-183].

Отже, говорячи про колективну дію соціальних груп у процесі соціалізації особистості, варто відзначити, що колектив є одним з агентів соціалізації, дія якого у цьому процесі є значущою.

З'ясовуючи дію механізмів соціалізації, необхідно враховувати стадії розвитку особи, що зумовлені її віковими змінами. Так, уже у віці 3-4-х років дитина отримує перші уявлення про навколишній світ. Батьки і старші члени сім'ї передають дитині певні погляди, зразки соціальної поведінки. Вони дають дитині перші приклади участі, перші емоційні та раціональні оцінки. Усе це можна назвати безпосередньою соціалізацією в сім'ї. Атмосфера, що панує в домі батьків, формує риси особистості індивіда, що в майбутньому матиме велике значення для його соціальної поведінки, як, наприклад, здатність до погодження дій, уміння обговорювати питання, що не збігаються з власною позицією, наявність чи брак агресивних тенденцій тощо. Словом, уже в сім'ї формуються основні риси особистості. Пізніше, коли дитина піде до школи, починається наступний етап розвитку уявлень. Під впливом учителів, засобів масової інформації та стихійних факторів у свідомості дітей відбувається не тільки кількісне накопичення знань, а й певні якісні зміни: формування відповідного ставлення до оточуючого. Наступний етап – етап юності – характеризується включенням нових механізмів передавання соціальних цінностей, зокрема неформальних (різні молодіжні групи, молодіжна субкультура в цілому).

Стає зрозумілим, що головним соціальним процесом, через який здійснюється взаємодія між особистістю та суспільством, є процес соціалізації.

Соціалізація – процес інтеграції індивіда в суспільство, у різноманітні типи соціальних спільнот (група, соціальний інститут, соціальна організація) шляхом засвоєння ним елементів культури, соціальних норм і цінностей, на основі яких формуються соціально значущі риси особистості.

Це є процес розвитку людини від індивідуального до соціального під безпосереднім чи опосередкованим впливом таких факто-

рів соціального середовища, як сукупність ролей і соціальних статусів; соціальні спільноти, в межах яких індивід може реалізувати певні соціальні ролі й набути конкретного статусу; система соціальних цінностей і норм, які домінують у суспільстві й унаслідуються молодшими поколіннями від старших; соціальні інститути, що забезпечують виробництво й відтворення культурних зразків, норм і цінностей та сприяють їх передачі й засвоєнню, тощо.

Особистість є причиною і наслідком усіх змін у суспільстві. Вона водночас виступає об'єктом і суб'єктом соціальних відносин, соціального розвитку. Перше обумовлено прагненням бути належним до соціуму, а друге – прагненням активно взаємодіяти з ним, змінювати його відповідно до своїх уявлень шляхом виявлення творчої індивідуальності в процесі опанування соціальних норм і функцій, здійснення різноманітних видів діяльності.

Завдяки соціалізації людина залучається до суспільства, засвоюючи звичаї, традиції і норми певної соціальної спільноти, відповідні способи мислення, властиві даній культурі, взірці поведінки, форми раціональності та чуттєвості. Спрощеним є трактування соціалізації як одномірного, односпрямованого процесу дії соціальних факторів на конкретну людину, де індивіду відводиться пасивна роль об'єкта впливу.

До впливу соціального середовища людина ставиться вибірково на основі сформованої у її свідомості системи цінностей. Індивідуальність особи, її потенційні можливості засвоїти культурний пласт суспільства, потреби та інтереси, спрямованість соціальної активності є найважливішими чинниками її соціалізації. Агентами соціалізації є сім'я, сусіди, ровесники, вихователі та вчителі, колеги і знайомі, засоби масової інформації, соціальні інститути, насамперед культурно виховні, референтні групи тощо. Соціалізація здійснюється протягом усього життя людини, поділяючись на первинну (соціалізація дитини) та вторинну (соціалізація дорослих). Це відбувається тому, що умови життя людини, а значить і вона сама, постійно змінюються, вимагають входження у нові соціальні ролі та змін статусу, інколи докорінних. Тобто людина у процесі соціалізації зазнає впливу колективної дії.

Соціалізація особистості є специфічною формою привласнення нею тих суспільних відносин, що існують в усіх сферах суспільного життя. Основою соціалізації є освоєння індивідом мови соціальної спільноти, її мислення, форм раціональності й чуттєвості, сприйняття індивідом норм, цінностей, традицій, звичаїв, зразків

діяльності тощо. Індивід соціалізується, включаючись у різноманітні форми соціальної діяльності, засвоюючи характерні для них соціальні ролі. Тому соціалізацію особистості можна розглядати як сходження від індивідуального до соціального. Водночас соціалізація передбачає індивідуалізацію, оскільки людина засвоює існуючі цінності вибірково, через свої інтереси, світогляд, формуючи власні потреби, цінності.

Завдяки соціалізації людина залучається до соціального життя, одержує і змінює свій соціальний статус і соціальну роль. Соціалізація – тривалий і багатоактний процес. Адже суспільство постійно розвивається, змінюються його структура, мета і завдання, цінності й норми. Водночас протягом життя змінюється людина: її вік, погляди, уподобання, звички, правила поведінки, статуси і ролі. Завдяки соціалізації люди реалізують свої потреби, можливості й хист, налагоджують стосунки з іншими членами суспільства, їх групами, соціальними інститутами і організаціями, з суспільством взагалі. Все це дає змогу їм почуватися в суспільстві, соціальному житті впевнено. Водночас соціалізація – найважливіший чинник стабільності суспільства, його нормального функціонування, наступності його розвитку.

Соціалізація – це складний і тривалий процес включення індивіда до системи соціальних зв'язків та відносин, його активної взаємодії з оточенням, у результаті якої він засвоює зразки поведінки, соціальні норми і цінності, необхідні для його успішної життєдіяльності у даному суспільстві. Будь-яке суспільство висуває певні вимоги до розвитку особистості, створює систему сприяння формуванню соціально бажаних властивостей людини, тих властивостей, що схвалюються оточенням. Разом з цим у суспільстві існує система покарань за відхилення поведінки людини від соціальних норм, суспільних вимог. Вона є основним механізмом взаємодії суспільства і особистості. В процесі соціалізації формуються основні властивості особистості, які забезпечують її життєдіяльність у суспільстві.

Виходячи з цього, можна зобразити це схематично: А – це соціальна група, Б – особа, яка проходить процес соціалізації, В – колективна дія, яка є наслідком діяльності А. Отже, Б як об'єкт соціалізації зазнає впливу А – суб'єкта соціалізації. Вплив суб'єкта виражається В. Тобто В є результатом дії А, що спрямована на Б. Однак не завжди В є тим повноцінним механізмом, якого зазнає Б, оскільки Б має свої особливості і не завжди може сприймати В як результат А. У цьому контексті доцільно згадати і про такий

структурний елемент, про який йшлося вище – ідентифікацію, яку умовно ми позначимо С.

Тобто С у процесі впливу В на Б відіграє важливу роль. Адже від того, як виражається С, можна здійснювати й управління впливом В на Б і навпаки. Це пов’язано з тим, що особа, яка ідентифікує себе з тією чи іншою соціальною групою, швидше пройде процес соціалізації і зможе долучитися до колективної дії цієї соціальної групи. Якщо ж цього не відбудеться, то процес соціалізації буде уповільнений, і ніхто не зможе гарантувати, що у кінцевому результаті особистість долучиться до колективної дії певної соціальної групи.

Можливий інший варіант, коли Б зазнає впливу В, але не переходить у С. Тоді суб’єкт процесу соціалізації засвоює лише загальні правила певної соціальної групи, але себе не ідентифікує з цією соціальною групою, а отже його дія не буде частинкою колективної дії соціальної групи, до складу якої він увійшов. Адже як одиниця соціальної групи суб’єкт є, а як особа, яка діє і свою діяльність спрямовує на отримання результату для соціальної групи, не розглядається.

Ця ситуація пов’язана з тим, що особистість “не може себе знайти”, вона не може себе ідентифікувати з тією чи іншою соціальною групою. Такі особи, як правило, потрапляють під вплив різних неформальних соціальних груп.

Зважаючи на те, що суспільство, за Г. Блумером, визначається як символічна взаємодія людей, груп і колективів, воно включає найрізноманітніші види взаємопов’язаної поведінки і дій людей: і кооперацію, і конфлікт, і байдуже ставлення людей один до одного, і експлуатацію – тобто все розмаїття людських взаємин. Він створює загальну модель людської взаємодії, де центральною постаттю є індивід, який постійно діє і взаємодіє, тому він звертає основну увагу не на статику, а на динаміку людського життя, постійні зміни, які в ньому відбуваються [2, с. 173-179].

Люди діють стосовно речей на підставі смислів (meanings), якими вони володіють. Наприклад, папір на столі є тим, на чому людина може записати свої думки, яблуко – тим, що людина може з’їсти. Кожна людська дія характеризується врахуванням специфічного сенсу відповідних речей.

Сенс будь-якої речі, що потрапляє у поле зору людини, виникає із взаємодії, у яку ця людина вступає з іншою. Сенс не належить речам самим по собі і не виступає здатністю судження якого-не-

будь суб'єкта: сенс виникає у процесі взаємодії і вписується в неї, тому за природою цей сенс є соціальним феноменом.

Виходячи з цього, можна припустити, що центральною категорією у філософії в процесі соціалізації, на думку Г. Блумера, є колективна дія. Такою дією є і родинна вечерея, і гра, і судовий процес тощо, тобто колективними діями виступають і звичайна співпраця двох людей, і масштабні спільні дії великих скупчень індивідів [1, с. 90-115]. Колективна дія, за Г. Блумером, є фундаментальною, основною частиною суспільства, в якій активну участь бере індивід. У цьому плані Г. Блумер розходиться з Е. Дюркгеймом, для якого колективні дії та колективні уявлення виступали чимось зверхнім і вищим, визначальним стосовно окремої людини [4, с. 154]. Крім того, колективна дія у Г. Блумера теж розглядається як процес, у русі та змінах.

Відомий дослідник Т. Шибутані вважав, що у дослідженні колективної дії важливе місце займає особиста концепція сприйняття себе (Я-концепція). Кожна людина визначає себе, спираючись на певні суспільні, групові шаблони, а отже отримує відповідні права і обов'язки, статус у групі. Людина знає своє місце і інші знають це, завдяки чому відносини між людьми є визначеними. Свої імпульси людина здебільшого стримує для того, щоб жити відповідно до стандартів поведінки, котрі вони встановили самі для себе. Тому під Я-концепцією вчений розуміє систему організованих дій стосовно себе самого і значення, котрі формуються в процесі участі в спільних діях. Свідома поведінка, таким чином, є не лише проявом того, якою людина є насправді, а результатом уявлень людини про саму себе, котрі склалися на основі спілкування з іншими людьми. Багато характерних рис людської поведінки, на думку Т. Шибутані, зумовлені тим, що люди діють в символічному оточенні і намагаються бути такими, якими вони повинні бути за власним уявленням [11, с. 210].

Висновки і перспективи. Отже, процес соціалізації особистості можна розуміти як вплив колективної дії різних соціальних груп на особистість. Воно спровоковане тим, що сам процес соціалізації спрямований на залучення особистості до соціального життя. Адже кожне суспільство стурбоване тими процесами, які призводять до його старіння, викорінення, знищення. І саме через колективну дію відповідної соціальної групи можна його зберегти. Зрозуміло, що стаття не вичерпує наявних проблем, які стоять перед дослідниками у сфері вивчення колективної дії, але вона

піднімає цю проблему на рівень наукових досліджень, розробок концепцій тощо.

Література:

1. Блумер Г. Коллективное поведение / Пер. Д. Водотынского // Американская социологическая мысль: Тексты / Сост. Е. И. Кравченко; под ред. В. И. Добренкова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 90-115.

2. Блумер Г. Общество как символическая интеракция / Г. Блумер // Современная зарубежная социальная психология. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 173-179.

3. Блумер Г. Социальные проблемы как коллективное поведение / Пер. И. Ясавеева // Контексты современности-II: Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории: Хрестоматия / Сост. и общ. ред. С. А. Ерофеева; 2-е изд., доп. и перераб. – Казань: Изд-во Каз. ун-та, 2001. – С. 150-159.

4. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., А. Б. Гофмана. / Э. Дюркгейм – М.: Канон, 1995. – 352 с.

5. Здравомыслова Е. А. Парадигмы и модели социологии общественных движений / Е. А. Здравомыслова // Социологические исследования. – 1990. – № 7. – С. 88-93.

6. Камінська Л. Теоретичні підходи до дослідження суспільних рухів / Л. Ф. Камінська // Соціологія. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – 2010. – № 1-2. – С. 91-93.

7. Олсон Мансур. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп. Пер. с англ. / Мансур Олсон. – М.: ФЕИ, 1995. – 174 с.

8. Толкотт Парсонс. О структуре социального действия / Парсонс Толкотт. – М.: Академический Проект, 2000. – 880 с.

9. Философский словарь. Под. ред. М. М. Розенталя. Изд. 3-е. – М., Политиздат, 1975 г. – 496 с.

10. Фрейд З. Влечения их судьба / Зигмунд Фрейд // Основные психологические теории в психоанализе. – М.: Госиздат, 1923. – С. 103-123.

11. Шибутани Т. Социальная психология / Т. Шибутани. – Ростов-на-Дону: Фенікс, 1998. – 539 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри суспільних наук Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії, протокол № 11 від 6 червня 2012 р.

УДК 130.122:7.011:7.035

Ніна Шаровська

ОСОБИСТІСНИЙ ВІЯВ ЕСТЕТИЗМУ (НА ПРИКЛАДІ РОМАНТИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ АРТИСТИЗМУ)

Стаття присвячена дослідженню феномена артистизму як особистісного вияву естетизму – специфічного типу духовності та творчої життєвої позиції. Виходячи за рамки традиції тлумачення артистизму як явища виключно художньої сфери культури, автор трактує його як особливе мистецтво існування людини, спрямоване на її самоздійснення у загальнокультурному вимірі.

Ключові слова: артистизм, акторство, естетизм, мистецтво життя, самоздійснення, самоідентифікація, індивідуально-особистісна форма існування.

N. Sharovska. Personality dimension of esthetism (on example of romantic conception of artistry)

The article is devoted researching of the phenomenon of artistry as a personality display of esthetism – specific type of spirituality and creative vital position. Going beyond the scopes of tradition of interpretation of artistry as phenomenon exceptionally of artistic sphere of culture, an author examines artistry as special art existence of man, directed on its realization in the measuring of culture.

Keywords: artistry, actor, estethism, art of life, individually personality form of existence.

Н. Шаровская. Личностное измерение эстетизма (на примере романтической концепции артистизма)

Статья посвящена исследованию феномена артистизма как личностного проявления эстетизма – специфического типа духовности и творческой жизненной позиции. Выходя за рамки традиции трактования артистизма в качестве явления исключительно художественной сферы культуры, автор рассматривает артистизм как своеобразное искусство существования человека, имеющее своей целью самореализацию личности в измерениях культуры.

Ключевые слова: *артистизм, актерство, эстетизм, искусство жизни, самореализация, самоидентификация, индивидуально-личностная форма существования.*

У сучасній науково-культурологічній дослідницькій традиції феномен артистизму здебільшого трактується як атрибут локальної художньої сфери культури. Метою статті є спроба розглянути це явище ширше – як певну універсальну духовно-культурного існування людини. У зазначеному сенсі артистизм розгортається як особистісний вияв естетизму – специфічного типу духовності та життєвої позиції, що втілює прагнення людини до самоздійснення у вимірах культури – параметрах краси, гармонії, досконалості.

Загальновідомо, що контекстом вияву артистизму є, насамперед, мистецтво як феномен, що ґрунтується на прагненні людини все сприймати та перетворювати через призму естетично виразного шляхом досконалого оформлення певного змісту. Естетизм на особистісному його рівні також виявляється втіленням специфічного мистецтва – “мистецтва життя” (Л. Сохань), метою якого є щонайповніший та гармонійно представлений вияв у загальнокультурному вимірі власної індивідуальної неповторності людини, досягнення нею внутрішньої свободи і повноти світовідчуття та самореалізації. Ідеали досконалості, цілісності, творчості, співвідносячись з мистецтвом, виявляються внутрішньо притаманними артистизму і як явищу виключно художньої сфери культури, і як мистецтву життя. Саме тому, на нашу думку, є очевидні підстави розглядати артистизм більш широко: як феномен особистісного існування людини у вимірах культури.

Серед авторів, чії праці, присвячені творчому конструюванню людиною власного Я, вплинули на специфіку розроблюваної нами концепції артистизму, необхідно назвати Ф. Степуна, Г. Винокура, О. Кривцуна, Л. Сохань. Спираючись на розвідки зазначених авторів, ми розглядаємо артистизм як специфічне мистецтво існування людини, творчу життєву позицію, особистісне самоздійснення у духовно-ціннісних культурних горизонтах. У такому сенсі артистизм є діяльним виявом естетизму як універсально-цілісного типу духовності, що ґрунтується на гармонійній єдності людини та світу. На нашу думку, найбільш повно артистизм як особистісний вимір естетизму заявив про себе у культурі романтизму. Тому і наш дослідницький інтерес звернений саме у цю добу. У статті ми ставимо перед собою такі завдання: 1) розглянути особливості

феномена мистецтва життя як вияву естетизму на особистісному його рівні втілення; 2) проаналізувати взаємозв'язок мистецтва життя з артистизмом і акторством як творчою життєвою позицією; 3) розглянути світоглядні передумови романтизму, що обумовили становлення артистизму як сутнісного феномена саме романтичної культури.

Естетизм доби романтизму виявляється як тип духовності, що ґрунтується на особистісному переживанні стану гармонії з онтологічними основами буття. Естетизм є втіленням глибинного, сутнісного прагнення людини до внутрішньої цілісності, повноти життя, свободи, досконалості. Романтична концепція естетизму нерозривно пов'язана з проблемою самоздійснення людини як залучення її до духовно-сміслових, ціннісних горизонтів культури. Зазначений аспект романтичного естетизму знайшов своє продовження і в сучасній науковій соціально-філософській думці. Зокрема, такі відомі українські філософи, як Л. Сохань, І. Степаненко, В. Табачковський розглядають проблему осягнення свободи, досконалості, гармонії у контексті проблеми самоздійснення людини як культурного виміру її існування. Наявне буття з необхідністю розгортається як форма протиріччя між природним існуванням людини, одиничним і кінцевим, та родовою її сутністю – всезагальною й нескінченною. Саме культура виявляється тим горизонтом цінностей та смислів буття, який відповідним чином скеровує усю життєдіяльність людини і служить своєрідним механізмом досягнення бажаної духовно-природної цілісності.

Як зазначає Л. Сохань, у межах класичної картини світу з її стабільними принципами, що сприймаються як об'єктивні закони буття, світогляд будь-якого історичного типу культури ґрунтується на визнанні первинної гармонійної взаємопов'язаності та взаємозалежності мікросвіту людини й макросвіту культури. Людина осягає сутність змістовної єдності із світом лише у випадку, коли спосіб її земного буття відповідає як природі світу, так і її власній особистісній характерності. Ключовими ж цінностями, що становлять смислове ядро буттєвих сил людини й виконують роль смисложиттєвих орієнтирів, є триєдність Істини-Добра-Краси. Саме відчуття власної органічної залученості до світового цілого як особистісної причетності до універсальності й нескінченності культурних ціннісно-сміслових начал символізує, як підкреслює Л. Сохань, становлення істинної духовності людини. Виявляючись як здатність осягнути культурне багатство і керуватись ним

як ініціюючою творчою силою, духовність втілюється у цілепокладальному, осмисленому характері людської життєдіяльності, здійсненні себе у культурних параметрах Істини-Добра-Краси. При цьому морально безкорисливе, духовно-неутилітарне відношення до світу, виступаючи основою культурної життєтворчості, формує той ціннісно-смысловий горизонт, що далі втілюється у сталому внутрішньому прагненні людини до краси та гармонії у всіх формах життєвияву. Естетичний момент життєвлаштування стає органічним продовженням морального ідеалу добра. Таким чином, естетизм виявляється у класичному типі світогляду як універсально-цілісний тип духовності, що ґрунтується на гармонійній єдності людини та світу. Естетизм з необхідністю реалізується у творчій життєвій позиції як процесі самоздійснення людини у ціннісно-смысловому універсумі культури.

Ідеали внутрішньої цілісності, осмисленості й повноти життя, гармонійної взаємодії із світом є втіленням того світоглядного абсолюту, відповідно до якого людина вибудовує власну індивідуальну форму буття, конструює себе, визначає своє місце в універсумі культури. Занурюючись у культурні виміри, людина з необхідністю виявляє специфічність власної індивідуальності, самовизначається як особистість. Самоздійснення як життєтворчість у параметрах краси, гармонії, досконалості з необхідністю співвідноситься з індивідуально-особистісною формою існування людини. Процес засвоєння культурної традиції, акумулювання у собі культурного досвіду історії та перетворення його на ініціюючу творчу силу обумовлений індивідуальністю людини і спрямований на щонайповніше розкриття її самобутності та неповторності. Л. Коган відзначав у зв'язку з цим: "Взаємодія людини з культурою визначається індивідуальним вибором і відповідальністю особистості перед собою. Ця взаємодія є виявом прагнення людини до збереження цілісності своєї особистості. А відтак не мотиви, що знаходяться поза особистістю, а постійна внутрішня потреба спрямовують її до самореалізації як розкриття та опредмечування власних сутнісних сил" [3, с. 149].

Проблематика зв'язку людської суб'єктивності із загальнокультурним контекстом відображає динамізм індивідуального буття у світі як процесу світоглядних пошуків. Саме сформованість власної суб'єктивної теми, що синтезує у собі проблеми ціннісно-смыслового характеру і втілює усвідомленість особистістю свого призначення і місця у соціокультурній дійсності, обумовлює

процес самоздійснення людини як суб'єкта культури. Наголошуючи на важливості культурної визначеності людини у процесі самоздійснення, Г. Гегель писав: “На цьому рівні особистість – це вже не легковажність колишньої форми, яка бажала лише індивідуального задоволення, а серйозність певної високої мети, що шукає свого задоволення у виявленні власної вищої сутності і створення блага загального” [2, с. 162]. Самоздійснення на цьому рівні відбувається як побудова і проживання життя відповідно до свого індивідуально-особистісного призначення і закладеного у людському культурному бутті смислу. На думку Л. Сохань, саме таке поєднання індивідуального і загальнолюдського, духовно-культурного є втіленням вищої форми життєтворчості – “мистецтва життя”. Дослідниця зазначає, що мистецтво життя є результатом виконання людиною смисложиттєвої програми, закладеної природою та культурою. Це – справжня повнота самореалізації людини, усвідомлення нею свого вищого призначення. Як здійснення індивідуального життєвого проекту відповідно до вищих цінностей краси, свободи, цілісності, мистецтво життя підносить індивідуальне буття до рівня неповторної культурної цінності, що має виключне самостійне значення.

На нашу думку, саме мистецтво життя, трактоване як щонайповніший та гармонійно представлений вияв у загальнокультурному вимірі власної індивідуальної неповторності, а відтак – як важлива передумова досягнення людиною внутрішньої свободи і повноти світовідчуття та самореалізації, і є особистісним виявом естетизму. Слід зазначити, що мистецтво життя як особистісний вияв естетизму реалізується у безперервному становленні, самовдосконаленні і саморозвитку особистості. Міра збігу ідеального та здійсненого традиційно визначає рівень досягнення гармонії з дійсністю та ступінь задоволеності життям в цілому. Однак проблема віднаходження цілісності – головна проблема мистецтва життя – з огляду на творчу природу людини розв'язується в реальності лише як більше чи менше наближення до ідеального стану повноти та гармонії. У надчуттєвому переживанні питання смислової наповненості життя людина постійно намагається знайти адекватну даній конкретній ситуації відповідь, але “живе життя”, набираючи нових обертів, робить цю відповідь недостатньою, частковою, і людина змушена знову шукати нову відповідь. А тому на зміну відчуттю істинності свого існування, гармонії, реалізованості як носія і творця культурних цінностей з необхідністю приходить прагнен-

ня до ще більшої повноти й цілісності. Відбувається чергування станів переживання гармонії і моментів наступної переоцінки цінностей. Такий напружений пошук цілісності вимагає від людини постійної творчості. Творче буття як пошук абсолюту, здолаття частковості й неповноти життя здійснюється завдяки розширенню масштабів особистості у світлі нескінченного. Самоздійснюючись у горизонтах культури, особистісно переживаючи надіндивідуальні цінності і смисли, людина переходить до цілісності все вищого порядку, долаючи відчуженість від світу. А відтак індивідуально-особистісне самоздійснення у вимірах культури виявляється не як одноразова дія, що приводить людину до завершеності та досконалості, приносить відчуття самозадоволення, а як спрямованість до все нових цілей, як пошук нових шляхів і можливостей розкрити себе. Як зазначає М. Шибаєва: “Людина культури є потенційно цілісною істотою, що здатна знаходити і втрачати, впадати у відчай і підніматись для творчості, шукати, виходити за межі свого “Я”, здійснювати себе відповідно до об’єктивного смислу людської духовності, за якою стоїть цілісний хронотоп культури людства” [8, с. 145]. Слід наголосити, що смислова напруженість індивідуально-особистісної причетності людини до культури обумовлена індивідуальним вибором і відповідальністю. Лише за такої умови естетизм як творча життєва позиція, спрямована на самоздійснення у світлі вищих цінностей, є запорукою цілісності особистості. При поверховому ж, суто пізнавальному відношенню до культури, коли відсутній момент особистісного вибору і моральної відповідальності при засвоєнні тих чи інших культурних парадигм, формується варіант естетсько-гурманського, споживацького світовідношення. Домінантою такого життя стає гонитва за новими враженнями при цілковитій моральній безвідповідальності. Відбувається формування та реалізація ігрової концепції життя, при якій всі смисли є рівнозначними.

Погляд на особистісне життя як специфічну сферу творчості висловлює у своєму новаторському творі “Біографія і культура” Г. Винокур: “Одночасно з мистецтвом, наукою, філософією та іншими формами нашого культурного життя існує у структурі духу певна специфічна сфера творчості – особистісне життя людини” [1, с. 26]. За Г. Винокуром, творення людиною своєї особистості – складний, багатоаспектний процес. Метою специфічної творчості у сфері особистісного життя є його перетворення на витвір мистецтва. Естетизація особистісного буття трактується філософом як

результат прагнення людини до максимально досконалого зовнішнього оформлення у ціннісних вимірах культури свого внутрішнього індивідуально-неповторного змісту. “Основна і вища ціль людського існування – виявлення власної неповторності у формах гармонійних, досконалих, а відтак – перетворення особистісного життя на самостійну культурну форму” [1, с. 55].

На нашу думку, мистецтво життя як особистісний вияв естетизму яскраво ілюструє феномен артистизму. Проблема особистісної культурної життєтворчості людини як мистецтва існування у співвідношенні з феноменом артистизму найглибше була розроблена російським релігійним філософом Ф. Степуном. “Розмірковуючи про артистичну творчість, про артиста-творця, я маю на увазі не творців художньої культури, а зодчих власного життя, власної душі”, – писав мислитель у статті “Природа душі актора” [6, с. 164]. Для нашого дослідження є важливим твердження філософа про взаємозв’язок артистизму з індивідуально-особистісною формою існування людини. Ідея естетизації життя й особистості є наскрізною у творчості мислителя. Ф. Степун проводить думку, що справжній артист, так само, як і реалізована особистість – явища споріднені. Мислитель порівнює процес формування особистістю свого “Я” з художньою творчістю. В концепції Ф. Степуна особистість є своєрідним живим аналогом художнього твору, оскільки в основу й одного, й іншого явища покладена неодмінна ознака цілісності як єдності форми та змісту. “Особистість – це нерозривна цілісність “Я” як суб’єкта, що переживає, тобто форми, і об’єкта, що є предметом переживання – змісту, а саме єдність форми і змісту є визначальною ознакою естетичної цінності. У формі особистості кожна людина перетворюється на художню форму самої себе” [7, с. 354].

Артистизм, згідно з концепцією Ф. Степуна, розгортається як своєрідне вміння організовувати всю складність і багатовимірність внутрішнього Я людини в естетично довершену цілісність. Філософ зазначає, що прагнення до краси є родовою, сутнісною властивістю людини і пов’язане з особистісним її становленням. Так, кожна людина з необхідністю усвідомлює власну глибинну роздвоєність: “Кожен даний собі як недосконалість, як те, ким він є, і заданий собі як досконалість, як те, ким він повинен стати; кожен даний собі як факт і заданий як ідеал, даний собі як хаос і заданий як космос” [6, с. 150]. Проблема побудови власного життя як певної цілісності у вимірах краси та гармонії, за Ф. Степуном,

вимагає особистісного самовизначення, надання певним сторонам свого Я домінуючої ролі у життєтворчості. Однак необхідність вибору як запоруки віднаходження внутрішньої цілісності нерідко спонукає до ігнорування у собі таких факторів внутрішнього світу, які для самої особистості є безумовною цінністю. Людина відчуває, що несе у собі таку повноту можливостей, яку їй ніколи не досягнути як творцю власного життя, своєї долі, свого неповторного обличчя. І це, на думку мислителя, є трагічним.

Натомість визначальною особливістю артистизму як творчої позиції у житті, за Ф. Степуном, є ствердження цілісності людини при збереженні усього багатства її внутрішнього світу. У концепції мислителя артистизм виявляється як таємниця індивідуальної форми організації у певну цілісність всього багатства позитивних можливостей людського Я. “Артистизм є своєрідною здатністю патетичного поєднання у людині всіх її протиріч, відмова від несправедливості всякого остаточного вибору. Це ствердження душевної цілісності не як перемоги однієї душі над усіма іншими і не як нівелювання усіх душ через приведення їх до спільного знаменника, а виключно як об’єднання їх в естетично досконалії картині боротьби” [6, с. 162]. Філософ розробляє концепцію артистизму як своєрідної майстерності особливого “двопланового” існування. Відповідно до цього певні комплекси почуттів культивуються особистістю як базові фактори творення її реального емпіричного життя – дійсності першого плану. З ними пов’язана самоідентифікація особистості, це територія її внутрішньої цілісності. Інші ж комплекси почуттів, як зазначає Ф. Степун, проводяться особистістю під знаком мрії. Вони безумовно поглиблюють, творчо підсилюють реальність першого плану, однак не допускаються особистістю в емпіричну дійсність. Філософ зазначає, що артист в однаковій мірі відкритий як до сфери дійсності, так і до сфери мрії. Однак відчуття неможливості вмістити все багатство свого Я в одному вимірі спонукає до підтримання відзначеної багатпланової структури життя, до вічного роздвоєння і боротьби між реальним та омріяним.

Таким чином, артистична особистість, “живучи в образах багатьох душ” (Ф. Степун), не з усіма ними ідентифікує себе в однаковій мірі. Деякі з них вона проводить під знаком дійсності, визначає як наскрізне діяльне начало й отожднює з ними своє справжнє глибинне буття. Інші ж допускає лише на територію мрії, “долаючи через гру та ілюзіонізм біль свого багатства, відчуття нездій-

сненності у справжньому, першоплановому житті усіх своїх можливостей” [6, с. 168]. Ирреальність території мрії не заперечує її співвіднесеності з дійсністю. Мріяти для артистичної особистості означає повністю віддаватись дійсності, але лише тими гранями свого внутрішнього Я, з якими вона не пов’язує свого реального, природно-матеріального буття. А відтак, мріяти – це “тимчасово передавати ведення свого життя одній із своїх обділених втіленням душ” [6, с. 155]. Саме на території мрії, за Ф. Степуном, виникає феномен акторства, гри, інсценізації як вияву здатності до перевтілення. Філософ зазначає, що в контексті індивідуальної життєтворчості людини акторство виявляється як майстерність переживання поряд з першоплановим життям – із своїм основним образом – своїх додаткових, альтернативних форм життя. А відтак, акторствування виявляється як специфічно артистичний метод перетворення життя у двоплановість дійсності та мрії. Мислитель наголошує, що акторська гра аж ніяк не тотожна формальному прагненню поставити себе в позу. Це, скоріше, внутрішнє входження в образ, який не знайшов своєї життєвої реалізації, гра у свої невтлені можливості. Коли артистична особистість грає, акторствує, позує, то вона тим самим розширює на території мрії межі своєї реальності, прагнучи до життєвого резонансу з тими можливостями свого Я, які не допущені нею у дійсність першого плану. Таким чином, культивуючи у собі то одні, то інші комплекси почуттів, даючи собі установку на певне світосприйняття і проживаючи його внутрішню проблематику аж поки та не вичерпає себе, артистична особистість зцілюється від притаманних їй протиріч і одночасно поглиблює основну лінію свого життя.

На акторстві як визначальній властивості артистичної особистості, що виявляється у прагненні до постійної зміни “формули власного існування”, життєво-рольових установок, наголошує і О. Кривцун. Всепоглинаюча творча інтенція, на думку дослідника, є визначальною властивістю артистичної особистості: “Переживання артиста – це завжди боротьба проти неможливості реалізувати всі внутрішні можливості свого Я. Невпинна робота артистичної особистості по своєрідному “перекодуванню” свого психологічного світу, присвоєнню нових просторів та смислів спрямована на переживання в максимальній мірі повноти і досконалості внутрішніх потреб свого Я. Смысловое прийняття буття у художника лише тоді і може реалізуватися, коли відкривається простір для здійснення внутрішніх необхідностей його життя” [4, с. 43].

Постійна зміна ролевих установок, пластичність внутрішнього світу артиста ставить під сумнів існування його особистісного ядра, актуалізуючи питання про те, що залишається недоторканим в якості людської самості артистичної особистості поза її ролевою, зорієнтованою на публічне сприйняття, активністю. На думку французького філософа Ж. Марітена, істинна сутність художника – це абсолютна відкритість матерії, яка готова прийняти будь-яку форму: “Щирість художника полягає не у тому, щоб усвідомити себе істинного, а у тому, щоб сприймати себе таким, яким ти себе бачиш у той чи інший момент. Поза комедіантством залишається лише пустота, в якій не існує ані особистісного стрижня, ані людської ментальності” [4, с. 39]. На нашу думку, вірним є висновок О. Кривцуна, який вважає, що людська самість особистості артиста виявляється саме у його творчості. Як відомо, форма зовнішнього буття – це завжди результат певних зусиль, прагнення надати мінливому, невизначеному, незавершеному внутрішньому життю певного зовнішнього вигляду. Однак, як писав М. Бахтін: “Зсередини себе, не виходячи за межі себе, не переставши бути собою, життя не може породжувати естетично значущу форму” [4, с. 38]. Ця думка російського філософа перегукується з твердженням Х. Ортеги-і-Гассета: “Життя визначається зануреністю Я людини у те, чим не є вона сама, у чистого Іншого”, “жити – означає виходити за межі самого себе. Все у світі являє свою сутність, лише перевищуючи себе” [4, с. 39]. Процес самоздійснення артиста і є виявом цієї філософської максими. Постійна потреба у самоперевищенні і є інваріантним способом існування артистичної особистості, сприяючи реалізації усіх граней її індивідуальності. У процесі самоперевищення і виявляється істинне обличчя творця, його унікальна самореалізація. А відтак, артистизм можна трактувати як творчу життєву позицію, що виявляється в особистісному прагненні до максимально повного розкриття власної неповторності завдяки індивідуальній майстерності об’єднувати в естетично досконалу картину цілісності всю складність і суперечливість виявів власного людського Я.

На думку О. Кривцуна, артистизм у сенсі творчої життєвої позиції з необхідністю співвідноситься з процесом особистісного становлення людини, що виявляється у прагненні “співпасти із собою”. Зазначимо, що основою естетизму як світовідчуття класичної культури є споглядання людиною власної внутрішньої роздвоєності при потенційній цілісності та гармонійності. А відтак,

естетизм з необхідністю втілюється у творчій життєвій позиції як прагнення особистості до гармонізації своїх взаємодій із світом. О. Кривцун зазначає, що в класичній культурі, починаючи з епохи Нового часу, смисл людського життя, що співвідноситься з переживанням повноти й гармонії, нерозривно пов'язаний з процесом особистісного становлення як своєрідного “ланцюга” особистісних самоідентифікацій, що приходять на зміну одна одній. Процес самоідентифікації в концепції дослідника інтерпретується як своєрідний механізм “міметичного суперництва”, тобто прагнення людини віднайти таку подобу, яка мислиться максимально адекватною її індивідуальності та особистості. Процес самореалізації людини, її особистісне становлення, за О. Кривцуном, відбувається під впливом двох тенденцій. Так, з одного боку, вищою інстанцією, що визначає критерії побудови себе, є власна інтуїція: “Я” краще за інших здатне оцінити штучність або, навпаки, органічність для себе будь-яких зовнішніх моделей, образів, уявлень. Протилежна тенденція пов'язана із значущістю погляду й оцінок Іншого. Дослідник наголошує, що процеси самопізнання, самоідентифікації, формотворчості нерозривно пов'язані з грою, акторствуванням як своєрідним “проростанням” Я в інші об'єкти. Здійснення ідентифікації через акторствування, гру породжує унікальне розширення горизонтів власного Я. Проблематика пережитих позицій, ідей перетворюється на аспект внутрішнього світу особистості, поглиблюючи його. У прагненні до постійного діалогу з Іншим артистична особистість долає коло своєї іманентної самозамкненості. О. Кривцун наголошує, що здатність до перевтілення в артистизмі виявляється не як самодостатня зміна масок, перетворення себе заради самого перетворення, а як складова процесу особистісного становлення у світлі нескінченності культурних смислів. Скерована реальністю, що живе в уяві як ідеал гармонії, краси, досконалості, артистична особистість знає здійснення, але не знає здійсненого. На зміну відчуттю вичерпаності, завершеності з необхідністю приходить прагнення зазирнути за нові горизонти, розширити межі наявної дійсності. Саме співвіднесеність артистизму як особистісного вияву естетизму з поняттям життєтворчості, особистісного становлення, прагнення до щонайповнішого вияву власної індивідуальності у світлі ідеалів досконалості, на нашу думку, виводить артистизм у культурно-антропологічну площину. У такому контексті артистизм виявляється універсальним способом духовно-культурного буття людини, що розгорта-

ється як трансцендентний процес становлення в нескінченності, спрямований на здолаття відчуженості людини від буття.

Артистизм як особистісний вимір естетизму, що ґрунтується на визнанні мистецтва вищою формою творчості, спрямованої на перетворення людиною себе та свого життєвого світу, найбільш яскраво виявився у культурі романтизму. Так, саме в романтичному світогляді відбувається кристалізація суб'єктно-особистісної, активно-творчої світоглядної домінанти; піднесення мистецтва як суверенного і самоцінного виду діяльності, вільної від будь-якої утилітарної функційності. У романтизмі провідною стає тенденція до розширення зони дії мистецтва, спрямування його потенціалу в інші сфери життєдіяльності людей. Як зазначає О. Кривцун: "Романтизм є втіленням пограничного періоду розвитку мистецтва, коли воно намагається вийти за межі себе, демонструючи у своїх зв'язках з дійсністю відношення не васала, а сюзерена" [5, с. 32]. У романтизмі мистецтво трактується як своєрідна "естетична релігія" (О. Кривцун), що переслідує мету художньо-етичного перетворення життя на засадах краси та гармонії. Таке позитивне художньо-творче відношення до життя було спрямоване на його одухотворення, наділення людськими гуманістичними смислами. Романтизм висунув ідею перетворення життя на форму естетичної творчості, сформулювавши погляд на мистецтво як на потужне діяльне начало, здатне творити і перетворювати світ. Така "самопевненість" мистецтва виявляється і в новому погляді на митця. Відтепер останній вже не просто майстер, що створює художні ілюзії реального світу, а творець, що мислить себе осередком щонайважливіших істин та смислів буття.

Декларуючи ідею розвитку, становлення, вічного пошуку, романтизм виступив спадкоємцем фаустівської культури, що оформилась у Новий час як своєрідний маніфест свободи та самоствердження індивідуального людського Я. Більше того, романтична доба позначена прагненням проникнути у сферу позасвідомого фаустівської особистості. Якщо в культурі XVIII ст. ідея розвитку пов'язувалась з раціональним перетворенням життя, то в романтизмі місце визначальної сутнісної здатності людини зайняла інтуїція та органічно пов'язане з нею естетичне переживання. Пристрасне поривання людського духу у сферу ідеального, нескінченного виявляється в романтизмі як діяльне прагнення через художню творчість представити у реальності попередньо інтуїтивно досягнуту гармонію світобудови. Потужна художньо забарвлена

інтенційність індивідуальної свідомості до перетворення життя на засадах краси і гармонії знаходить тут своє втілення у феномені романтичного артистизму як своєрідної квінтесенції естетизму на особистісному рівні його вияву.

Артистизм виявляє себе в романтизмі як особлива форма культурного буття. Це специфічна життєтворчість, яка, будучи обумовленою прагненням вийти за межі буденності, виявляється як діяльне перетворення повсякденного існування на основі цінностей та норм культури. Як зазначає сучасна російська дослідниця Р. Бажанова, артистизм має адаптивний характер і виявляється в романтизмі як культурна форма природної необхідності людини пристосовуватись до мінливих умов реальної дійсності, гармонізувати свої взаємодії із світом. Це своєрідний досвід “накидання” порядку культури на хаос природи.

Артистизм як життєтворчість людини у вимірах культури, нерозривно пов’язаний у романтизмі з проблемою міфу. Як зазначає Л. Восводіна, у романтизмі міф трактується як форма вищого, цілісного осягнення світу. Прагнучи до гармонії духовного і природного, романтики трактували міф як абсолютну реальність, символічне вираження одухотворення природних начал. Міфологічна свідомість у романтизмі пов’язана з поетизацією культури історичного минулого. А відтак, усі наукові теорії, релігію, містицизм, — усю символотворчість, у якій виявляється духовне життя людини, — романтики трактували як форму гармонізації людини із світом. Будучи нерозривно пов’язаною з мистецтвом, міфотворчість у романтизмі стає основою навіть індивідуального особистого життя. Не лише твір мистецтва, але і людське життя трактується в романтизмі як здійснений міф — істинне, поетичне буття. Міфологізм як принцип індивідуальної життєтворчості в романтизмі є втіленням прагнення надати життю структурованої цілісності, орієнтуючись на універсальні цінності та смисли культури. У такому сенсі життєтворчість перетворюється на специфічний вид знакової діяльності, в основі якої — універсальні міфологеми культури. Фактично, культура розгортається як механізм упорядкування життєвого та духовного досвіду — від абстрактної картини світу до стратегії життєвої практичної поведінки. Занурюючись у виміри культури, відкриваючи все нові семіотичні коди, концептуальні ресурси, особистість прагне віднайти високі співтворчі зв’язки. Здійснений одного разу вибір надає осмисленості та єдності усім вчинкам особистості навіть на рівні жестів та інтонацій, що робить її життя відкритим

для різноманітних інтерпретацій. Добровільний вибір творчої поведінки дає можливість читати її як систему культурних значень, певні семіотичні згустки, що виникають на межі нормативних, очікуваних вчинків і специфічно індивідуальних жестів. Прагнення особистості до естетизації та міфологізації життя є своєрідним свідченням абсолютності творчої волі романтичного суб'єкта. Індивідуальне життя трактується в романтизмі не як даність, а як простір для активного творчого самовияву особистості.

Як уже зазначалось вище, артистизм декларує досвід перевтілення, акторства, гри як невід'ємного атрибуту людського існування. На думку Р. Бажанової, акторство виявляється в романтизмі як здатність людини рефлектувати грані свого духовного начала в образах Іншого і тим самим об'єктивувати приховані виміри власного Я. Саме досвід перевтілення як багатоваріантний вияв у кожному факті існування єдності Я – Інший, є своєрідним механізмом гармонізації взаємодій людини із зовнішнім буттям. У такому сенсі артистизм виявляє одну із щонайважливіших властивостей особистості – її пластичність, неймовірну психологічну гнучкість, здатність миттєво реагувати на мінливі умови існування у соціумі, культурі. Артистизм передбачає здатність швидко пристосовуватись до кожного повороту обставин, формуючи складні, динамічні, багатовимірні зв'язки людини зі світом. Головна функція артистизму – гармонізація людини із світом – нерозривно пов'язана з процесом розвитку особистості, її творчим становленням у світлі нескінченності культурних смислів. Артистизм як втілення потреби бути Іншим є одночасно можливістю і виявити приховане обличчя власної ідентичності, тим самим розширити межі досягнення власного Я. Романтичний артистизм як специфічний механізм пристосування людини до дійсності виявляється у здатності до художньо-пластичної реакції на мінливість життя, у створенні все нових форм самовияву у світі. Саме така властивість артистизму, співзвучна з притаманним людині цієї доби прагненням до свободи та повноти присутності у світі, забезпечує домінантний його статус серед інших характеристик романтичної особистості.

Таким чином, можна констатувати, що романтичний артистизм як специфічна естетизована форма особистісної життєтворчості людини у вимірах культури, спрямована на досягнення внутрішньої цілісності та гармонії із зовнішнім світом, і є щонайяскравішим вираженням естетизму як специфічного типу світовідчуття і світовідношення. Сутністю естетизму, на нашу думку, є стале

переживання людиною своєї глибинної гармонійної залученості до світу. Духовно-творча життєва позиція як діяльність, спрямована на творення краси та гармонії, є невід'ємною складовою естетизму. Мистецтво виступає своєрідною квінтесенцією естетизму, вищою формою духовно-ціннісної творчості, культуротворчості. Естетизм нерозривно пов'язаний з індивідуально-особистісною формою існування, виявляючись у прагненні людини до щонайповнішого самоздійснення у вимірах культури – у параметрах краси, гармонії, досконалості. Тому саме артистизм як творчу життєву позицію, що поєднує світ особистості з універсумом цінностей та смислів, правомірно вважати основою естетизму. Артистизм постає в романтизмі своєрідним механізмом, що обумовлює не лише багатовимірний творчий вияв особистості, але й сам процес її становлення, стаючи запорукою досягнення нею внутрішньої повноти та бажаної гармонії з дійсністю.

Цінність естетичної творчості як універсальної художньо-естетичної парадигми світовідношення, прагнення до внутрішньої цілісності, піднесення індивідуально-особистісного начала, ствердження культури як горизонту гуманістичних життєствердних цінностей та смислів – саме такі положення, визначальні для романтичної концепції артистизму, на нашу думку, є універсальними індикаторами духовного існування людини. А тому романтичний артистизм виходить за локальні межі суто романтичної культури і як своєрідна духовно-загострена парадигма особистісного існування людини не втрачає своєї актуальності і в наш час.

Література:

1. Винокур Г. О. Биография и культура / Г. О. Винокур. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 96 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Гегель Г. В. Ф. Собр. соч. – М., 1959. – Т. 4. – 523 с.
3. Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека / Л. Н. Коган. – М., 1984. – 385 с.
4. Кривцун О. А. Личность художника как предмет психологического анализа / О. А. Кривцун // Психология искусства. – М.: Издательство Литературного института им. А. М. Горького, 2000. – С. 38-50.
5. Кривцун О. А. Жизнь художника: культурно-исторические основания биографии / О. А. Кривцун // Теория художественной культуры. – Вып. 3. – М., 1999. – С. 29-37.
6. Степун Ф. А. Природа актерской души / Ф. А. Степун // Из истории советской науки о театре в 20-е годы: Сб. трудов. – М., 1988. – 237 с.

7. Степун Ф. А. Мысли о России / Степун Ф. А. // Жизнь и творчество. Избранные сочинения. – М., 2009. – 371 с.

8. Шibaева М. М. Человеческая субъективность и культура / М. М. Шibaева // Культура, человек и картина мира. – М., 1987. – 349 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри етики та естетики НПУ імені М. П. Драгоманова **Ю. В. Юхимик**

УДК 1:572 (091)

Любов Мазур

“ТУРБОТА ПРО СЕБЕ” ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ОСОБИСТІСНОЇ САМОІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розкривається характер змін, що відбулися в “практиках себе” при переході від античності до середньовіччя. Виявлено, що християнська “турбота про себе” здійснюється в просторі віри, а не розуму, і спрямована на онтологічну трансформацію людського буття. Ідентичність особистості стає інтерперсональною, трансцендентною, морально відповідальною.

Ключові слова: турбота про себе, практики себе, самоідентичність особистості, образ і подоба Бога.

Lyubov Mazur. “Anxiety about itself” as basis of forming of Christian personality self-identity

Character of changes which took place in practices of itself in transition from antiquity to dark ages opens up in the article. It is deduced that a Christian “anxiety about itself” comes true in space of faith, but not of mind and it is directed on ontological transformation of human existence. The identity of personality becomes interpersonal, transcendent, morally responsible.

Keywords: anxiety about itself, practices of itself, self-identity of personality, character and similarity of God.

Л. Мазур. “Забота о себе” как основа формирования христианской личностной самоидентичности

В статье раскрывается характер изменений, произошедших в “практиках себя” при переходе от античности к средневековью. Обнаружено, что христианская “забота о себе” осуществляется в просторе веры, а не разума, и направлена на онтологическую трансформацию человеческого бытия. Идентичность личности становится интерперсональной, трансцендентной, морально ответственной.

Ключевые слова: “забота о себе”, практики себя, самоидентичность личности, образ и подобие Бога.

Для вирішення комплексу актуальних проблем, пов'язаних із формуванням самоідентичності особистості, особливого значення набувають дослідження тенденцій її розвитку в контексті дискурсу “турботи про себе” [12; 13, 15]. Якщо для М. Гайдеггера “турбота про себе” була вихідною онтологічною особливістю буття Dasein [14], для М. Фуко – особливою формою “філософського існування”, спрямованою на те, щоб змінити буття в процесі пізнання, автор статті пропонує розглядати її у більш широкому значенні: як різні прояви людського буття, які пов'язані із перетворенням себе як людини. **Метою** статті є спроба розкрити характер змін, що відбулися в “практиках себе” при переході від античності до середньовіччя, і простежити як це, своєю чергою, відбилося на формуванні особистісної самоідентичності в християнському етосі.

Поняття “турбота про себе” вироблене в античній культурі і означало “зведення встановлень стосовно способу бути і діяти, форм рефлексії, практик” [2, с. 341]. “Турбота про себе” реалізується в “практиках себе”. Ці принципи взаємно доповнюють один одного: “практика себе” може розглядатися як антропологічне ядро “турботи про себе”, тоді як “турбота про себе” здійснює розширення “практики себе” до цілісної культурної і соціальної стратегії.

У класичній Греції самопізнання перекривало собою усі практики себе, в часи елліністичної і римської імперії перестає відігравати головну роль в аскезі і спрямовується не на відкриття в собі божественного начала, а на вміння переключатися на самого себе, робити самого себе предметом дослідження: упізнавати в собі знаки і сліди власних помилок і слабостей. “Турбота про себе” перестає бути лише складовою частиною техніки життя, тим, з чого треба починати, якщо насправді є бажання оволодіти мистецтвом жити. Тепер вона пронизує, скеровує, утримує на собі мистецтво жити, набуває автономного значення, стає всезагальною й абсолютною. За словами М. Фуко, – “турбуються про себе не для того, щоб краще жити, не для того, щоб жити більш розумно, не для того, щоб керувати іншими як належить, – усе це були проблеми Алківіада. Треба жити так, щоб ставитися до себе як можна краще. ... Живуть так, що фундаментальним проектом існування, онтологічною основою життя, що виправдовує, наділяє смислом і підкоряє собі усі техніки себе, виявляється **ставлення до себе**. Між розумним Богом, котрий налаштував для мене у порядку світу ланцюжок небезпек і бід, і мною, котрий бачить у цих нещастях випробування і спонукання до самовдосконалення, між цим Бо-

гом і мною не може бути нічого, що не впиралося б в питання про мене” [13, с. 486].

Встановлення ставлення до себе передбачає розділення власних здібностей на вищі і нижчі. Епіктет наставляє так: “Коли ми навчаємось грамоті, то ми вчимося, як читати і писати. Але грамота не навчить нас, чи потрібно написати другу листа, чи ні... Один лише розум вказує нам, що варто робити, а що ні. Розумом людина судить про все” [16, с. 225]. Саме завдяки такій здібності здійснюється турбота про себе. Самоідентичність означає тут не отождення себе із собою, а деяке подвоєння (на вище і нижче), такий зсув по вертикалі, який і дозволяє встановлювати ставлення до себе. За словами Г. Марселя, це буде “подвійне відношення, що пов’язує молодшого брата із старшим” [9]. Цей погляд зверху вниз дозволяє розуму спостерігати, судити, оцінювати все, що відбувається в потоці уявлень і пристрастей, що приходять на зміну одне одному.

Самоідентичність індивіда, яка пов’язана з таким рухом і яку стоїки описували як звернення погляду на самого себе, робить людину подібною до Бога. Епіктет вважає, що як “Зевс перебуває із самим собою, знаходить спокій в самому собі, розмірковує про своє управління”, так і ми здатні “вести бесіду із самими собою”. Перебувати із самим собою – означає не залежати від зовнішніх обставин, від інших, роздумувати про природу власного правління, яке здійснюється чи над собою, чи над іншими, займатися власними думками і спілкуватися із самим собою. Названі властивості становлять портрет мудреця і визначають чотири правила, як досягти атараксії. Так божественний прототип, представлений через ідеал мудреця, поступово спускається до людей і стає основою для ідентифікації, обов’язком для всіх.

Аналіз філософської доктрини стоїцизму дає можливість побачити, що проблема людської самоідентичності, хоч і не артикулювалася, проте вже досить чітко окреслилась у рамках теорії і практики спасіння та зцілення людської душі. Первинною ціллю турботи про своє спасіння є вихід із стану сум’яття, порожніх страхів, занепокоєння тим, що “від нас не залежить”, нестриманості і недотримання міри у всьому. Головне – вийти з стану *stultia* і стати розумною – самодостатньою і свідомою щодо сенсу свого життя. Хвороби душі, пов’язані із станом *stultia*, потребують не тільки раціонального аналізу, але й невтомної “боротьби із собою” (Епіктет) і “відвойовування себе” (Сенека) заради істинного розуміння себе і “розумного влаштування себе” (Марк Аврелій). Внутрішній анахорезис, тобто самоспостереження, увага до себе, усамітнення в собі,

боротьба з помислами, необхідні для розуміння того, що є істинне благо. У русі до такого розуміння і формується самоідентичність.

Як бачимо, елліністичні практики себе є потужним джерелом формування християнського аскетизму, проте вважати, що він став лише інтерпретацією і реорганізацією того досвіду, що був напрацьований в античних школах, підстав немає. Християнство привнесло в них якісно нові аспекти.

Перш за все, богоявлення стало поворотним пунктом, яке задало контекст формування особистісної і культурної ідентичності християнського етосу. На початках єдиною дискурсивною практикою була проповідь, тому в оберненні в християнство пріоритетне значення мав екзистенціальний досвід віри у воскресіння Христа і можливість спасіння душі від рабства гріха і смерті. Ця віра і визначала життєву перспективу перших християн. Ще не відбулася концептуалізація вчення, ще не було чіткої регламентації внутрішнього життя, але вже склався певний спосіб існування як єдність любові, віри, надії – Церква.

Відмінність між античною культурою себе і християнською культурою святості можна концептуалізувати як розділення екзистенціального й онтологічного в тому досвіді “турботи про себе”, який проявляє себе у відмові від життя тимчасового заради вічного. Елліністична форма “турботи про себе” не виходить за межі фізичного існування: посмертна участь стоїків не цікавить, бо вона для нас і невідома, і неважлива. Показовими у цьому сенсі є слова Марка Аврелія: “Душі, готової до всього, не важко буде, якщо в цьому буде потреба, розлучитися з тілом, все одно, чи чекає на неї згасання, розсіювання чи нове життя. Але ця готовність повинна коренитися у власному судженні, проявляючи себе не у сліпій завзятості, як у християн, а розсудливістю, серйозністю, відсутністю хизування, тільки тоді вона буде переконливою і для інших” [8, с. 350]. Така оцінка мученицького подвигу перших християн з боку філософа-стоїка ставить під сумнів можливість прямої спадкоємності між стоїчним і християнським вченням. Тут швидше йдеться про принципову відмінність між сотеріологічною спрямованістю стоїчної “турботи про себе” і християнським подвигом.

Якщо стоїки прямують до себе, інтенсифікуючи внутрішні зв’язки із своїм Я, то християни, навпаки, в практиці самозречення рухаються від себе. Але закономірно виникає питання: чи є стоїчний імператив “повернення до себе”, “у свою фортецю”, “тиху надійну гавань” виключно позитивним, а християнське зречення

себе чимось негативним? Куди рухається у “зреченні себе” християнський сподвижник: до саморозчинення і повного саморуйнування чи до істинної самоідентичності?

У християнстві особливого значення набуває віддалення у пустелю. “Пустеля, – на думку протоієрея Іоанна Мейєндорфа, – є архетипним символом світу, ворожого Богу, підвладного сатані, того мертвого світу, якому Месія приніс нове життя. І як прищестя Його вперше проголосив Іоанн Хреститель в пустелі, так і християнські монахи бачили у своїй втечі у пустелю боротьбу з владою лукавого...” [9, с. 280]. Щоб докорінно змінити себе, треба розірвати усі зв’язки, що утримують із старим життям, із собою колишнім. Таке нове середовище сприяло вихованню духовної настроєності, необхідної для ченця. Чернецтво не було актом егоцентричної зверненості до свого Я, а таким екзистенціальним заходом, суть якого полягала в усамітненні-в-Богові, тобто у найбільш інтенсивному спілкуванні з Ним, якого так важко було досягти “в миру”.

“Турбота про себе” в стоїцизмі фрагментарна: їй присвячують визначені проміжки часу ранком і увечері, набір засобів обмежених дискурсивними практиками і раціональною формою “внутрішнього анахорезису”, що передбачає специфічні рефлексії, подолання хибних думок, міркування над собою, самоконтроль, самоспостереження, випробування сумління на підставі раціональних критеріїв. Той, хто піклується про себе, ні в кому не відчуває потреби, ні від кого не залежить, він сам визначає куди рухається.

Для християнського сподвижника турбота про себе як спасіння не знаходиться в сфері раціонального, вона має зовсім інші основи. Гріховність людської природи потребує Спасителя, але спасіння людини Богом не можливе без участі самого сподвижника, спасіння є процесом активної співпраці людини і Бога. В контексті християнської антропології структура турботи розширюється до взаємин з Іншим і іншими, а не тільки із самим собою, бо тепер екстатична форма відносин з Богом ідентифікується у стосунках з ближнім. І це справді революційна зміна, яка відбулася в онтологічних підвалинах людської самоідентичності, оскільки антична “турбота про себе” під авторитетом розуму формувала інтровертну ідентичність, яка стосунки з іншими ставила в залежність від правильного ставлення до себе. Самозречення, яке відіграє суттєву роль в християнській аскезі, не означає деперсоналізації і десуб’єктивації, а стосується відчуження “турботи про себе” від автономного егоцентричного існування в самодостатності і незво-

рушливості заради онтологічної трансформації, орієнтованої на укорінення в некорисливій любові до Бога і ближніх.

Щоб ці твердження не здавалися голосливими, докладніше зупинимося на основних положеннях християнської антропології. Будова людини в цілому відповідає античній схемі: сутність, енергія, іпостась. Якщо питання про складові елементи людини зводиться до вирішення проблеми про її сутність; якщо прояв людини у зовнішньому світі (мовою Ареопагітик вихід її Еросу із себе назустріч Еросу божественному), розглядається як її енергії, то питання про призначення людини, її сенс життя, посмертну долю не можна розуміти в контексті буття, розчиненого в божестві і тим самим позбавленого персоналістичної цінності. Питання особистого шляху кожної людини в окремоті, можна сказати, шляху особистісного і індивідуального, посідає в богослов'ї особливе місце і зводиться до вчення про людську іпостась.

У давньому світі це питання не могло постати у всій його повноті, оскільки язичництво з його міфами, містеріями і філософськими школами людину недооцінювало. Етичний ідеал язичництва полягав в уявленнях про щось величне, сильне, таке, що викликає шанування, культове ставлення, але не несе в собі морального начала. Містерії розуміли спасіння як звільнення від тиранії року у цьому житті і як блаженство в житті майбутньому. Старозавітна релігійна моральність з її ідеалом праведності як винагороди за виконання закону, за дотримання всіх заповідей і приписів не могла породити піднесеної віри у вище призначення людини. Закон не надавав людині сили, а тільки ще більше підкреслював її слабкість і самотність. Між Богом і грішником розверзлася безодня, яку закон заповнити не міг.

У християнстві прийняття Богом на себе усієї повноти людського ества, крім гріха, перетворює людину з безнадійно приреченого невільника сліпої долі на сина Божого. Ідея уподібнення Богу була відома і в античності. За Платоном, "слід намагатися втекти з цього світу туди. Втеча – це посилене уподібнення Богу, а уподібнитися Богу – означає стати розумно справедливим і розумно доброчесним" [11, с. 270]. Отже, цей процес носить тут моралістичний характер і обмежений моральним катарсисом.

Розуміння обоження у православних отців Церкви має зовсім інший відтінок – це не ідея, не догма, а факт внутрішнього життя людини. Таке розуміння ідентичності (ідентичність ества) не можна зводити до моральної і психологічної ідентифікації з Христом, до очищення душі від гріховних пристрастей. Хоча подібні спроби

представити вчення про обожнення завжди були протягом всієї історії християнства. У вченнях каппадокійців, Макарія Великого, Максима Сповідника, Кирила Олександрійського, Іоанна Дамаскіна, Симеона Нового Богослова чітко стверджується погляд на обожнення християнина як на реальне залучення до Бога всього людського єства і йдеться про дві передумови цього процесу: з одного боку, – це те, що покладене в самій природі людини, з іншого – те, що здійснюється її особистими зусиллями.

У самій людській природі закладена онтологічна основа для її обожнення. Григорій Богослов називає людину “створеним Богом”, “часткою Божества”, яка була покладена в Адама, але існувала в передвічному Божественному Задумі стосовно людини. Як стверджує С. Булгаков, передвічне існування в Богові не означає якесь інше попереднє життя створених духів, котре змінилося життям земним. Світ людський не має передіснуючого буття “в небі”, але він знаходить в ньому для себе достатню підставу: “Образ Божий даний людині, він вкладений в неї як неусувна основа цього образу, як завдання її життя” [3, с. 268].

Григорій Ниський говорить, що “до устрою людини Творець підійшов нібито обачливо, щоб і речовину приготувати для її складу, і образ її уподібнити первозданній красі, і визначити ціль, для якої вона буде існувати” [4]. Отці церкви сходяться в тому, щоб розрізнити образ і подобу Бога в людині. Образ Божий полягає в самій духовності людини – це її розумність, свобода волі, здатність творити тощо, а подібність – у її здатності внутрішнього самовдосконалення, динамічному спрямуванні до Бога. “Невідповідність образу і подоби в людині, або, більш влучно, її потенційності і актуальності, наявності і заданості, визначають своєрідність людини” [3, с. 269]. Іншими словами, її самоідентичність полягає у вільному здійсненні нею свого образу – і це є другою умовою теозису людини. Отже, згідно задуму самого Творця людина стає людиною не по факту народження, а завдяки особистим зусиллям, які залежать від неї самої.

Обожнення розуміється повністю реалістично. Прилучення до тіла Христового і поєднання з ним розуміється не в переносному смислі, а як онтологічне перетворення людського єства. І, по-друге, це перетворення не є розчиненням в Плеромі Божества, втратою себе в Ньому, бо “Петро залишається Петром, і Павло – Павлом, і Пилип – Пилипом. Кожний, сповнившись Духом, перебуває у власному єстві і сутності” [7, с. 274]. У цьому особистісному, персональному принципі і полягає ключ до розуміння ідентичності.

Саме персональний характер обожнення й проблематизує особистісну ідентичність християнина.

У Г. Палами, як у всій патристичній аскетичі, центральним пунктом у вченні про гріх є навчання про пристрасті як його причину. “Природні порухи душі не вказують на хворобу душі, — говорить він. — Хворою виявляється душа у тих, хто ними зловживає” [6]. На перше місце він ставить пристрасті, які впливають із дії розуму. Отже, гріховна не плоть, як стверджували язичники, а наші помисли. Боротьба з ними ведеться через подвиг, що виконує дві функції: виправну для душі і виховну для запобігання майбутніх зваблень і небезпек.

Можна з повною підставою на це говорити, що подвиг — це аскетична практика себе, яка вбирає в собі два моменти: терапевтику духовного життя і гігієну душі. До першої, передусім, належить “пам’ять смертна”. Палама закликає боятися смерті духовної, за якою невідворотно прийде друга смерть — тілесна, остаточна. До самоприниження і смиренності веде страх перед муками, пільмою, печінням без прохолоди, безвихідна безодня відчаю. Звідси, по-друге, впливає велике значення рятівного плачу про свої гріхи. Бог обіцяв підтримку і втіху тим, хто плаче, тому журба стає “солодким смутком серця”, “духовним медом”, а сльози переходять в радість, що спричиняє “блаженний сміх душевний”. По-третє, усвідомлення своєї гріховності і негідності перед Богом приводить до смиренності, без чого неможливе покаяння. Треба прагнути очищення потаємної душевної діяльності, “застосувати всі старання, щоб внутрішнє діяння було по-Божому, і тоді будуть переможені всі внутрішні пристрасті, бо коли корінь святий, святими є й гілки” [5].

Поруч із такими подвигами, як покаяння, плач, смирення, піст, особливе місце займає молитва. Її дію можна розглядати з трьох сторін: з одного боку, молитва постає як засіб звільнення від пристрастей, упокорення плоті, можливість упросити Бога про прощення, з іншого — є засобом заспокоєння душі, наживання внутрішнього світу, засобом, який веде до досконалого спокою — ісихії; є ще й третя сторона, у якій молитва постає методом богопізнання. Серед названих сторін найбільшого значення має друга сторона, а саме той стан, який досягається завдяки молитві, — незворушний спокій серця, очищення розуму, безпристрасність, повна безмовність.

Для Григорія Палами такий стан називається ісихією. Безмовність, повне заспокоєння, найвищий ступінь очищеного отверезіння розуму. Кращими засобами досягти цього є внутрішня молитва

або “розумне діяння”: безупинне повторення імені Божого. В основі цієї аскетичної вправи лежить психологічний факт: оскільки розум зайнятий одним, то не може бути зайнятим іншим. Техніка дихання у психофізичному способі молитви носить інструментальний характер, дозволяє “збирати розпорошений почуттями розум і ввести його всередину, в саме серце, яке є сховищем помислів”. Очищений молитвою розум досягає здібності витонченого зору: йому розкриваються особливі споглядання – до-буттєві безодні світобудови, не роз’єднана цілість світу, потаємний логос речей. Розглянуті особливості ісихастських практик себе дають можливість зробити такі висновки:

Перш за все, слід відзначити, що разом із зміною орієнтації “турботи про себе” здійснюється внутрішня реформація суб’єктивності. Розрізняючи самодостатнє ставлення до себе, яке формується на основі розуму, і те ставлення, яке виникає всередині віри, подвижник Ісаак Сирин пише: “Знання є межею єства і охороняє його у всіх шляхах його. А віра здійснює хід вище від єства... Знання супроводжується страхом, віра – надією. Якою мірою людина буде керуватися засобами знання, тією самою мірою буде пов’язана страхом... А хто сповідує віру, той незабаром стане вільним і самовладним...” [1, с. 119].

Християнська форма “турботи про себе” має установку на “не-знання” і “не-турботу”. “Не-турбота” не означає бездіяльності, неробства, – явищ, які християнство засуджує як гріховні, – а іншу форму розумності, основану на глибокій довірі до Бога. “Не-знання” означає зречення від зухвальства і пихатості розуму, що ігнорує опікування Бога і припускає можливість укорінення в собі. Отже, *християнська “турбота про себе” здійснюється в протиставленні віри, а не розуму.*

По-друге, змінюється онтологічний статус смерті: вона вже не поза буттям, а діє всередині нього через пристрасті. Незважаючи на природність смерті, у людини є шанс її подолати за умови зверненості до Бога як джерела буття і вічного життя. Надія на воскресіння, смиренність як відмова від своєї пристрасної натури і свавілля, живе спілкування з Богом через молитву і таїнства, – наповнюють змістом саме життя. *Дихотомія свавілля-смиренність визначає основний вектор християнських цінностей і зміст самоідентичності особистості в християнському етосі.*

По-третє, якщо для стоїків ідеалом, кінцевою метою розвитку особистості є стан внутрішнього status quo, то для самоідентичності, яка формується в християнському етосі, такого status quo не

існує, бо, як свідчить Ісаак Сирин, “Немає меж удосконаленню, тому що досконалість і самих досконалих насправді недосконала”. Тут вже йдеться не про перехід від одного стану буття до іншого, а про те, що буття є неперервним процесом змін, істинне буття по своїй суті є незавершеним. “Той, хто премудро вміє керувати кораблем світу, в усе, що в світі, вклав змінюваність, і що поза цим, то – тінь” [1, с. 366], тому “коли на шляху своєму знаходиш незмінний світ, – продовжує він, – то остерігайся, тому що далеко відійшов від прямої дороги” [1, с. 368].

Отже, онтологічна трансцендентність, яка обумовлює можливість якісної трансформації буття, певного прориву в новий стан буття, а не вдосконалення і зростання в межах реального існування, – становить зміст нової християнської ідентичності. ***Не процесуальність ідентичності як іманентне засіб-ціль “турботи про себе”, а її онтологічна трансцендентність – становить її суть.***

По-четверте, зміст ідентичності полягає в спасінні – початковий стан людини не зовсім відповідає її статусу і призначенню в світобудові. Людиною ще треба стати. Якщо для стоїка спасіння – це результат зусиль з боку розумної волі, то для християнина – співпраця людини і Бога. Тільки в правдивому спілкуванні з Богом відбувається збирання людини в єдине ціле і вона проявляється як справжнє особистісне буття. Отже, ***становлення самоідентичності полягає не в інтенсифікації стосунків із самим собою, в екзистенціальному пошуку істини свого буття в Іншому.***

По-п’яте, заміна мертвого, сурового і байдужого до людської індивідуальності закону живою волею, яка не нав’язується ззовні, а приходить зсередини, знімає суперечність між законом і свободою. Тому ***утвердження людської самоідентичності переміщається з раціональної сфери у сферу благої волі, чистого серця; свобода волі, яка стала новим надбанням людини, привнесла в її ідентичність моральну відповідальність.***

Література:

1. Авва Ісаак Сирианин. Творения. / Авва Ісаак Сирианин. – Сергіїв Посад: Типографія Свято-Троїцької Сергієвої Лаври, 1911. – [Изд. репринт.]. – 544 с.
2. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо; [пер. с фр. В. Воробьев]. – М.; СПб.: Изд-во “Степной ветер”; ИД “Коло”, 2005. – 448 с.

3. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с. – (Мыслители XX века).
4. Григорий Нисский. Об устройении человека [Ел. ресурс] / Григорий Нисский. – Режим доступа: http://mystudies.narod.ru/library/g/greg_nyss/ustroen/content.htm.
5. Григорий Палама // Омилии (беседы) [Электронный ресурс] / Григорий Палама. – Режим доступа: <http://pagez.ru/lsn/palama>.
6. Григорий Палама. Ко всечесной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания [Электронный ресурс] / Григорий Палама. – Режим доступа: <http://agios.org.ua/wiki/index.php>.
7. Макарий Великий. Наставления Святого Макария Великого о христианской жизни, выбранные из его бесед / Св. Макарий Великий // Добротолюбие. – Т. 1.-Свято – Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – 640 с.
8. Марк Аврелий. Наедине с собой // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – 463 с. – (Б-ка этической мысли);
9. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Габриэль Марсель; [пер. с фр. В. П. Большаков и В. П. Визгин]; – М.: Республика, 2004. – 224 с. – (Мыслители XX века).
10. Мейендорф Иоанн. История Церкви и восточно-христианская мистика / Иоанн Мейендорф; [пер. с фр. Л. А. Успенская, Н. Б. Артамонова]. – М.: Ин-т ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2003. – 576 с.
11. Платон. Тезет / Платон; [пер. с древнегреч. Т. В. Васильева / Общ. ред. А. Ф. Лосев и др] // Платон. Сочинения в 3 т. – М.: “Мысль”, 1970. – 611 с. – Т. 2. – (Философское наследие).
12. Соловьёв Алексей Евгеньевич. Историко-философский анализ феномена “заботы о себе”: Дис.. канд. филос. наук: 09. 00. 03, 09. 00. 13. – Ростов н/Д, 2006 160 с. РГБ ОД, 61:06-9/271
13. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / М. Фуко; [пер. с фр. А. Г. Погоняйло]. – СПб.: Наука, 2007. – 677с.
14. Хайдеггер М. Бытие и время /М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – Харьков “Фолио”, 2000. – 503, [9]с. – (Philosophy).
15. Хоружий С. С. Современные проблемы православного мирозерцания. [Электронный ресурс] / С. Хоружий – М., 2002. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/14794>.
16. Эпиктет. В чем наше благо? // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995.-463с. – (Б-ка этической мысли).

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Національного університету “Львівська політехніка”, протокол № 17 від 27 червня 2012 р.

УДК 130.2 (44)

Андрій Петрушкевич

НЕСВІДОМЕ В КОНЦЕПЦІЇ Ж. ЛАКАНА: ДИСКУРС ІНШОГО/ДИСКУРС КУЛЬТУРИ

У статті проаналізовано, як одна з основних тез Ж. Лакана: “несвідоме – дискурс Іншого” трансформується у висновок: “несвідоме – дискурс культури” завдяки відмові від вітально-біологічного розуміння природи несвідомого та інтерпретації його в термінах культури.

Ключові слова: культура, свідоме, несвідоме, інший, Інший, дискурс.

A. Petrushkevych. Unconscious in Lacan's conception: the discourse of the Other/cultural discourse

The paper explores how one of the main Lacan's theses: “unconscious is the discourse of Other” is transformed to the conclusion: “the unconscious is the discourse of culture” due to refusal of biological understanding of the nature of the unconscious and its interpretation in terms of culture.

Keywords: culture, conscious, unconscious, other, Other, discourse.

А. Петрушкевич. Бессознательное в концепции Ж. Лакана: дискурс Иного/дискурс культуры

В статье проанализировано как один из основных тезисов Ж. Лакана: “бессознательное – дискурс Другого” трансформируется в заключение: “бессознательное – дискурс культуры” благодаря отказу от витально-биологического понимания природы бессознательного и интерпретации его в терминах культуры.

Ключевые слова: культура, сознательное, бессознательное, другой, Другой, дискурс.

Ідеї Ж. Лакана інтенсивно інтегрувалися в гуманітарні науки, передусім на Заході, що зумовлено пізньою появою перекладів, вплинувши на філософію, політологію, психологію, літературознавство, лінгвістику, культурологію та, звичайно, сам психоана-

ліз. Причому, кожна з цих дисциплін безпідставно оскаржує свою першість на значення у творчості мислителя, багатогранність якого цьому безперечно сприяє. Його постать можна розглядати виключно як практикуючого психоаналітика, який дав новий поштовх розвитку ідей З. Фрейда у сфері психотерапії, як оригінального філософа, який спромігся запропонувати нову загальну методологію об'єктивного опису картини світу, як людину енциклопедичних знань, яка змогла відчувати тенденції розвитку сучасної їй епохи, чи просто як майстерного шарлатана, який вміло жонглював поняттями з різноманітних дисциплін, не надто вдаючись у їх смисл (Останній підхід можна зустріти в праці Алана Сокала та Жака Брімона "Інтелектуальна омана" [9]). Сам Ж. Лакан жодного з цих підходів не заперечував, проте ми спробуємо представити його, як одного з найбільш оригінальних теоретиків культури, який зробив помітний внесок у розробку категоріального апарату наук про культуру і чи не найбільший крок у розвитку поняття несвідомого після З. Фрейда, увівши його в розряд базових для розуміння природи і суті культурних механізмів.

Послідовний перегляд фрейдівської концепції, лінгвістики Ф. де Соссюра, структурної антропології К. Леві-Строса Ж. Лаканом мав наслідком значне їх переосмислення та формування нового оригінального розуміння суті культурних процесів, в основі яких лежала розробка поняття несвідомого.

Формула "несвідоме – дискурс іншого" (згодом Іншого) є логічним розвитком постулату "несвідоме структуроване як мова". Починаючи з 1950-х рр. Лакан фактично відрізняє уявного іншого від символічного Іншого. Одна справа "інший" як образ, відображення, відчуження, підміна. Інша справа – інший з великої літери: не схожий і не подібний, а відмінний від мене. Інший з великої літери – це порядок культури та мови, закон, який пронизує і визначає людину, не допускаючи ніяких ототожнень. У символічному Іншому "записані" заборона на інцест і всі складні механізми шлюбних зв'язків і союзів, закріплені в системі мовних термінів. У Ж. Лакана є ще одне важливе розуміння Іншого – як втілення батьківських персонажів і всіх наступних недоступних об'єктів бажання: ми прагнемо зрозуміти, що "інший" нам говорить, чого він від нас хоче, ми самі хочемо стати об'єктами його бажання, і на цьому будуються всі міжособистісні відносини, так що в підсумку "бажання бажання іншого" визначає і наш власний життєвий пошук. "Суб'єкт може здатися, звичайно, рабом мови, але ще біль-

ше він підкорений дискурсу, в чиєму всеохоплюючому русі місце його – хоча б лише у формі власного імені – визначено з самого народження” [4, с. 81]. Суб’єкт підпорядкований цьому дискурсу і їм він сформований.

Тут варто зауважити, що Ж. Лакан використовує термін “дискурс” (на відміну від, скажімо, “мовлення” чи “мова”) для того, щоб наголосити на міжособистісній природі мови, на тому факті, що мовлення завжди передбачає іншого суб’єкта, співрозмовника. Відтак знаменита лаканівська формула “несвідоме є дискурсом іншого” (яка вперше з’являється 1953-го року і пізніше переформулюється як “несвідоме є дискурсом Іншого”) визначає несвідоме як вплив на суб’єкта мовлення.

У 1969-му році Лакан починає використовувати термін “дискурс” у трохи іншому значенні, хоча, втім, у значенні, яке все ще містить у собі наголос на інтерсуб’єктивності. Від цього моменту цей термін позначає “суспільний зв’язок, заснований у мові”. Лакан визначає чотири можливі типи суспільного зв’язку, чотири можливі артикуляції символічної сітки, що регулюють міжособистісні взаємини. Цими “чотирма дискурсами” є: дискурс володаря, дискурс університету, дискурс істерика та дискурс аналітика.

Також стосовно понять інший та Інший є декілька зауважень. Швидше за все, хоча і З. Фрейд також використовував термін “інший”, говорячи про *der Andere* (інша людина) та *das Andere* (іншість), що цей термін Ж. Лакан запозичив у Г. Гегеля, вступ до вчення якого він пройшов під час лекцій, прочитаних Александром Кожевим у *Ecole des Hautes Etudes* у 1933-1939 роках. До такої думки схиляються також Н. С. Автономова та Дилон Еванс [1; 10].

У 1955 році Лакан вводить розрізненням між “маленьким іншим” (“іншим”) та “великим Іншим” (“Іншим”), і це розрізнення продовжує відігравати центральну роль у його роботах аж до завершення активної діяльності.

Маленький інший – це інший, який не є насправді іншим, а швидше відображенням та проекцією “Я” (саме тому символ “*a*” може позначати як маленького іншого, так і “Я” у деяких схемах Лакана). Маленький інший є zarazом і протилежністю, і дзеркальним образом. Таким чином він повністю вписаний в уявний порядок.

На противагу до маленького іншого, великий Інший позначає радикальну інакшість, іншість, яка перевершує ілюзорну іншість уявного, оскільки її неможливо асимілювати завдяки ідентифіка-

ції. Лакан ставить знак рівності між цією радикальною іншістю та мовою і законом, і таким чином великий Інший вписується у порядок символічного. Навіть більше, великий Інший і є символічним тією мірою, якою він партикуляризується для кожного окремого суб'єкта. Отже, Інший є також іншим суб'єктом у його радикальній інакшості та унікальності, яку неможливо асимілювати, а також символічним порядком, який виступає посередником у наших відносинах з іншим суб'єктом.

Однак значення “Іншого як іншого суб'єкта” є вторинним до значення “Іншого як символічного порядку”. “Іншого потрібно в першу чергу розуміти як місце, де утворюється мовлення”. Таким чином ми можемо вести мову про Іншого як суб'єкта лише у вторинному сенсі, у тому сенсі, що суб'єкт може зайняти цю позицію, а отже “втїлити” Іншого для іншого суб'єкта. Стверджуючи, що мовлення народжується не в его, і навіть не у суб'єкті, а в Іншому, Лакан наголошує те, що мовлення та мова знаходяться поза нашим свідомим контролем: вони походять з іншого місця, з-поза свідомості, і тому “несвідоме є дискурсом Іншого” [10, с. 135-136].

За таких умов, відповідно до логіки Ж. Лакана, можна дійти такого висновку: якщо несвідоме структуроване як мова, а принцип мовної структури є фундаментальним законом культури, яка поглинаючи природу цілком підкорює собі людину, завдяки тому, що виражає символічний порядок, то формула несвідоме – дискурс Іншого, набуває змісту – несвідоме – дискурс культури.

У цьому контексті варто повернутися до топіки “Символічного”, яка, за Ж. Лаканом, є сукупністю соціальних установок, норм, приписів, заборон і т. ін., яку дитина застає готовою при своєму народженні й засвоює здебільшого абсолютно несвідомо, символічно, будучи “порядком культури”, який виконує регуляторну функцію, як раз і персоніфікується в фігурі Іншого або Батька, оскільки саме через Батька дитина вперше набуває навиків культурного існування, тобто засвоює соціальний Закон. “Символічне” – це царина надособистісних, загальних, соціокультурних смислів, що задаються індивіду суспільством; це царина несвідомого. Звідси – радикальний перегляд Ж. Лаканом класичного поняття “суб'єкта”. Якщо в рамках картезіанської традиції “суб'єкт” розглядають як певну субстанційну цілісність, як суверенний носій свідомості і самосвідомості і як ціннісну точку відліку в культурі, то, за Ж. Лаканом, навпаки, суб'єкт постає функцією культури, як точка перетину різних символічних структур і як точка докладан-

ня зусиль несвідомого: не культура є атрибутом індивіда, а індивід виявляється “атрибутом” культури, що говорить “за допомогою” суб’єкта; сам же по собі “суб’єкт” є “ніщо”, якась “пустота”, що заповнюється змістом символічних матриць. Звідси – постійна взаємодія між суб’єктом як носієм культурних норм та “Я” як носієм “бажання”, тобто між “символічним” і “уявним”. “Символічне” прагне повністю підкорити собі індивіда, тоді як завдання “Я” полягає в тому, щоб, використовуючи топоси культури, створити з їхньою допомогою власний нарцисистичний образ, тобто, підставивши “Я” на місце “суб’єкта”, створити собі культурне алібі. Тим самим уточнюється поняття несвідомого: несвідоме, за Ж. Лаканом, це мова Іншого і дискурс культури.

Особливо чітко ця критика класичної інтерпретації суб’єктно-об’єктного відношення виявилася в лаканівському розборі відомої формули *cogito ergo sum; ubi cogito ibi sum*. Це уявлення про гомогенність трансцендентального, мислячого суб’єкта з реальним, екзистуючим, суб’єктом є, за Лаканом, лише ілюзія уявного “Я”. Формула, що пов’язує буття і свідомість, не може бути двочленною, бо думка обґрунтовує буття не безпосередньо, а лише співвідносячись з мовою. *Cogito* не вичерпує суб’єкт, а тому його очевидності не тягнуть за собою екзистенціальних тверджень.

Іншими словами, “я не є там, де я іграшка моєї думки, я є там, де я не мислю”. Саме це і є, як стверджує Ж. Лакан, головною причиною неприйняття психоаналітичного вчення: “Якраз безодня, яка розкривається при думці, що думка відзивається в безодні і стала головною причиною неприйняття психоаналізу. Саме вона, а зовсім не відоме перебільшення в людині ролі сексуальності”. Не людина думає, а, скоріше, нею мислить несвідоме [4].

Трансцендентальне і реальне не співіснують на одному рівні. На противагу декартівському *ubi cogito ibi sum*, Лакан фактично вводить свою власну тезу: “я мислю там, де я не є, і я є там, де я не мислю”. Розгадка цієї загадки та ж, що і розгадка лаканівського заперечення вихідної формули Декарта: суб’єкт мислення і суб’єкт існування не знаходяться на одному рівні, знайти для обох єдину точку відліку неможливо. Інтерпретація лаканівської тези “я мислю там, де я не є” передбачає виявлення невідповідності тих конструкцій, які вигадує “я уявне”, і реальному, і символічному. Таким чином, продовжує Ж. Лакан, сучасне пізнання відкрило гетерономність психічного, його об’ємність і структурність, що характеризуються незвідністю різних його рівнів.

Зсув уваги з площинності на багаторівневість, з тотожності на дисперсію, з першопочатків на одночасність розчленованого поля свідомості, з континуальності і безперервності на перервність є, на думку низки дослідників, показником “некласичності” сучасного пізнання, в тому числі і в його структуралістських тенденціях.

Входячи в символічний порядок – порядок культури та мови, суб’єкт починає визначатися у своєму становленні правилами співвідношення означуючих, тобто мовних форм, вільних від хоча б найменшого жорсткого зв’язку з означуваними (предметами в світі або предметами думки): суб’єкт є те, що одне означаюче показує іншому означуючому. У кожному разі, несвідоме при символічному його прочитанні не є щось, наповнене органічними, природними спонуканнями, оскільки будь-яке органічне спонукання може увійти в комунікацію лише будучи опосередкованим символами. Несвідоме, таким чином, об’єктне, але не матеріально об’єктне: щільність об’єкта йому надають мовні зв’язки, що утворюють сітки відносин, слідів, прогалин, присутності і відсутності, але воно не матеріальне в сенсі натурально даного предмета [1, с. 236].

У результаті символізації, ситуації культурної тотальності руйнується межа між пізнанням і непізнанням, яка у І. Канта була відзначена символом: вона перестає знаходитись ззовні щодо людини. Ця межа ніби переходить всередину самої людини і знань про людину, що ясно характеризує та зміна в уявленнях про можливість або неможливість наукового пізнання і, відповідно – в тлумаченні символу, яку здійснив Ж. Лакан щодо класичної пізнавальної традиції. А саме, для І. Канта, сама межа між “об’єктом” (предметом науки) і буттям (непізнанням і ноуменальним) проходила поза наукою, тоді як подальше перетворення необ’єктивованого в предмет пізнання поглинуло цю межу, стерло її, включило її всередину нового розуміння предмета. Відповідаючи на питання: “Що я можу знати?”, Ж. Лакан обмежує зону пізнання полем культури: “Нічого, що немає структури мови” [5, с. 61], тобто лише те, що культура вихопила зі світу природи і поіменувала. З іншого боку, в “Інстанції букви...” він говорить, що “несвідоме не може стати об’єктом знання, швидше, це щось таке, що є моїм єством і стосовно чого я є свідком” [4, с. 120].

Мова, її складові елементи є первинною щодо суб’єкта. Він писав: “Мова з її структурою виникає раніше, ніж конкретний суб’єкт на певній стадії свого розумового розвитку в неї входить” [3, с. 56].

Структуралізм, в особі Ж. Лакана, вводить у гуманітарні науки тип об’єкта (точніше, тип суб’єкта, який стає об’єктом), що може бути позначений тільки топологічно, тобто тільки в просторових категоріях і поняттях. Структуралізм, а за ним французька філософія останніх десятиліть одержимі ідеєю “плоского простору”, позбавленого глибини. Об’єкт пізнання “душі” будується не в свідомості, а на “іншій сцені”, точніше – “в полі мови і мовлення”, як свідчить знаменита лаканівська промова 1953 р. [1, с. 237].

Д. Б. Петров зазначає, що “лаканівський структурний психоаналіз з філософської точки зору – це нова, глибока, витончена теорія суб’єктивності. Для більшості (широких мас) теорія Ж. Лакана неприйнятна не тільки через її складність, а й тому, що ця теорія зачіпає речі досить страшні: жорстку обмеженість автономії суб’єкта у вимірах свободи і любові. Лакан вибудовує свою концепцію суб’єкта несвідомого, яка проливає світло на те, як і якою мірою суть людини конституїрована природою і культурою, і про буття їх самих” [8, с. 41].

Лаканівська топологія суб’єкта така, що враховує онтологічну активність не стільки усвідомленого Я, скільки суб’єкта несвідомого. Такий суб’єкт не може бути зрозумілий як субстанціальна єдність і визначений через фіксований набір характеристик, але може – як сукупність відносин, що розгортаються всередині знаково-символічної системи, іншими словами – культури, яка передує суб’єкту і визначає його індивідуальний дискурс, його соціальну, релігійну та ін. позицію. У лаканівській теорії несвідоме не є субстанціальним поняттям і не має описуватися в термінах інстинкту. Несвідоме імпліковано у все те, що ми говоримо, і виявляє себе виключно в силовому полі мови. Існування несвідомого і його мотивація йдуть від структури мови.

А. В. Дьяков, стверджуючи, що вчення про суб’єкта для творчості Ж. Лакана є парадигматичним, висловлює думку, що “філософський дискурс з’являється там, де Ж. Лакан говорить про відносини між суб’єктом і Реальним як Іншим. При цьому нам доводиться зіткнутися з парадоксом, з нерозв’язною апорією: суб’єкт займає місце Іншого, він існує як Інший, а значить, не існує. Утім, це не стільки парадокс, скільки тавтологія: суб’єкт не зникає, а перебуває в негативності” [2, с. 373].

Несвідоме в концепції культури Ж. Лакана творить суб’єкта. “Несвідоме – це те, як позначається на суб’єкті мова, це вимір, в якому суб’єкт з розширенням впливу мови отримує визначеність” [7, с. 159].

Таким чином, завдяки Ж. Лакану постмодерністська філософія констатує парадигмальний поворот в інтерпретації самого феномена суб'єкта: не лише психологічно артикульований (“бажаючий”) суб'єкт фрейдистського типу, але і раціональний суб'єкт декартівського типу, поступаються місцем деперсоніфікованій презентації культурних смислів (мови). Суб'єкт характеризується як “децентрований”, розчинений у формах мовного порядку, які є основою будови культури. Концепція культури Ж. Лакана пропонує новий рівень розгляду взаємовідношень свідомого і несвідомого. Культура виступає вже не стільки об'єктом, скільки суб'єктом, який швидше мислить через маленького суб'єкта, людину, ніж остання думає, засвідчуючи свою екзистенцію.

Література:

1. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии и языка / Н. С. Автономова. – М.: РОССПЭН, 2008. – 704 с.
2. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа / А. В. Дьяков. – М.: Издательский дом “Территория будущего”, 2010. – 560 с.
3. Лакан Ж. Изнанка психоанализа. (Семинары: Книга 17 (1969-1970)). / Жак Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М.: “Гнозис”, Издательство “Логос”, 2008. – 272 с.
4. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда / Жак Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова, М. Титовой]. – М.: “Русское феноменологическое общество”, издательство “Логос”, 1997. – 184 с.
5. Лакан Ж. Телевидение / Жак Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М.: ИТДК “Гнозис”, Издательство “Логос”, 2000. – 160 с.
6. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Жак Лакан. – М.: “Гнозис”, 1995. – 192 с.
7. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)) / Жак Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М.: Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос”, 2004. – 304 с.
8. Петров Д. Б. Культура, наука и религия в структурном психоанализе Жака Лакана / Д. Б. Петров // Известия Саратовского университета. – 2009. – Т. 9. – С. 40-44.
9. Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна / Алан Сокал, Жак Брикмон; [пер. с англ. А. Костиковой, Д. Краlechкина; предисловие С. Капицы]. – М.: “Дом интеллектуальной книги”, 2002. – 248 с.
10. Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis / Dylan Evans. – London & New York: Routledge, 1996. – 241 p.

Рецензент – доктор філософських наук, професор І. Ф. Надольний

УДК 1(091):167. 2

Андрій Синиця

КРИЗА ФОРМАЛІСТСЬКОГО ПІДХОДУ ДО МОВИ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті проведено системно-критичний аналіз формалістського підходу до мови, який розвивали в ранній аналітичній філософії Г. Фреге, Дж. Е. Мур, Б. Рассел, Л. Вітгенштайн, Р. Карнап, А. Тарський. У межах цього підходу виокремлено епістемологічний, логічний та етичний аспекти.

Ключові слова: формалістський підхід, аналітична філософія, мова, епістемологія, логіка, етика.

A. Synytsya. The crisis of formalistic approach to language in analytic philosophy

In the article the systematic and critical analysis of the formalistic approach to language, developed in the early analytic philosophy by G. Frege, J. E. Moore, B. Russell, L. Wittgenstein, R. Carnap, A. Tarski, is fulfilled. Within this approach epistemological, logical and ethical aspects are distinguished.

Keywords: formalistic approach, analytic philosophy, language, epistemology, logic, ethics.

A. Синица. Кризис формалистского подхода к языку в аналитической философии

В статье проведен системно-критический анализ формалистского подхода к языку, который развивали в ранней аналитической философии Г. Фреге, Дж. Э. Мур, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Р. Карнап, А. Тарский. В рамках этого подхода выделены эпистемологический, логический и этический аспекты.

Ключевые слова: формалистский подход, аналитическая философия, язык, эпистемология, логика, этика.

Погляди ранніх представників аналітичної філософії, на нашу думку, доцільно розглядати в межах формалістського підходу до мови, який має такі особливості: розуміння мови як “образу світу”, а не просто як засобу опредметнення думок; переконання в можливості віднайдення системи мовних праструктур, деякого ло-

гічного числення, з допомогою якого можна однозначно описати дійсність; інтерпретація семантики шляхом побудови ефективних синтаксичних логіко-математичних моделей; дистинкція понять мови-об'єкту й метамови.

Формалістський підхід до мови у своїх творах розвивали такі мислителі, як Дж. Е. Мур, який в [3-4], розробив основні принципи методології неореалізму, Б. Рассел [6], автор концепції логічного атомізму, Л. Вітгенштайн, який у [1] запропонував концепцію логічного аналізу мови, Р. Карнап, який у [2] виступив із різкою критикою метафізики, А. Тарський, який у [7] сформулював основні засади семантичної концепції істини. У межах цього підходу мова розумілася як чітка система знаків, а основне завдання філософії полягало у побудові системи адекватних правил інтерпретації цих знаків. Однак приблизно з середини ХХ ст. уявлення про мову змінилося – її стали розглядати не як самостійне явище, а як елемент свідомості людини; іншими словами, мова стала суб'єктивно забарвлена. Змінилося й розуміння критеріїв значення слова – ним перестало бути конкретне, чітко фіксоване, знання, а стало вміння правильно вживати це слово у відповідних ситуаціях, контекст яких став одним з елементів верифікації значення.

Метою статті є системний аналіз особливостей формалістського підходу до мови, які були піддані різкій критиці, спричинивши кризу цього підходу і його занепад. Для того, щоб з'ясувати причини занепаду формалістського підходу до мови, на нашу думку, потрібно здійснити системний аналіз епістемологічного, логічного та етичного аспектів семантичних концепцій мови ранніх філософів-аналітиків. Вибір саме цих аспектів обумовлено тією обставиною, що свого часу їх розробка була визначальною для становлення аналітичної філософії.

Епістемологічний аспект. Критику аналітичної епістемології того періоду, на нашу думку, доцільно зводити до таких питань: I. Співвіднесення чуттєвих даних і фізичних об'єктів. II. Парадокс аналізу. III. Доказ “лівої руки”. IV. Поняття Здорового Глузду. V. Кореспондентська теорія істини. Розглянемо їх детальніше.

I. Неореалістські трактування співвіднесення чуттєвих даних і фізичних об'єктів, запропоновані ранніми філософами-аналітиками, суперечили одне одному, що не могло не призвести до втрати інтересу до методології неореалізму. Так, на думку Дж. Е. Мура та С. Александера, що сформулювали теорію прямого співвіднесення, у деяких випадках є можливим повний збіг чуттєвих даних

і фізичних об’єктів. На думку Б. Рассела, епістемологічний аналіз має враховувати тип чуттєвих даних, які є неоднорідними по суті (теорія степенів співвіднесення). Р. Селларс та А. Н. Уайтхед у теорії критичного реалізму вважали, що повний збіг чуттєвих даних і фізичних об’єктів неможливий, оскільки кожна людина інтерпретує пережиті явища на основі власних сприйняття, що можуть суттєво відрізнятися від сприйняття іншої особи. А от Ч. Д. Брод, виступаючи з позицій епістемологічного скептицизму, переконував, що збіг чуттєвих даних і фізичних об’єктів є просто неможливим.

II. З логічного погляду метод аналізу виявився парадоксальним по суті. Вперше це було помічено Дж. Е. Муром, але більш чітко сформульовано А. Айєром: “Якщо вербальний вираз, що представляє *analysandum*, має те ж значення, що й вербальний вираз, що представляє *analysans*, то аналіз констатує наявну ідентичність і є тривіальним, але якщо ці два вербальні вирази не мають однакового значення – аналіз неправильний” [10, с. 228]. Дж. Е. Мур вважав, що з допомогою логічних засобів цей парадокс вирішити неможливо. Хоча з прагматичного погляду таке трактування не є парадоксальним, оскільки будь-яка дефініція, отримана з допомогою методу аналізу, є осмисленою.

С. Ніконенко, критикуючи позицію Дж. Е. Мура, виділяє два аспекти, які той залишив поза увагою, встановлюючи відношення між *analysandum* (A) та *analysans* (B): “По-перше, Мур вважав, що *analysandum* і *analysans* – логічно однорідні поняття, але це не так... B – це опис A, а A – те, що описується. По-друге, Мур вважав, що A і B є еквівалентними. Але формальна еквівалентність не означає змістовної еквівалентності. B – більш точне поняття, ніж A. Уточнюючи A, поняття B перестає бути еквівалентним із змістового погляду” [5, с. 100]. І справді *analysandum* і *analysans* позначають одне і те ж поняття, але мають різний смисл. Цей смисл, на нашу думку, визначений системою різних відношень, у яких перебувають між собою зазначені поняття. *Analysans* прагне пов’язати *analysandum* з іншими реальними предметами, в той час як *analysandum* є просто граматичною (лінгвістичною) категорією. Визначення (дефініції) з допомогою аналітичного методу не можна розглядати виключно в логічній площині, вони завжди охоплюють і епістемологічну площину, апелюючи до якої вичерпує парадокс аналізу.

III. У статті “Доказ зовнішнього світу” Дж. Е. Мур запропонував доведення існування зовнішнього світу, яке відоме під назвою

“доказу лівої руки”: “Я показую дві мої руки і кажу, жестикулюючи правою: “Ось – одна рука”, і, жестикулюючи лівою, додаю: “А ось – друга”... Однак чи довів я тут, що дві людські руки існують? Я наполягаю на тому, що довів, при чому абсолютно строго; мабуть, і взагалі немає кращого доказу, ніж цей” [4, с. 81]. Іншими словами, можливість сприйняття деякої речі визнається необхідною і достатньою умовою існування цієї речі. Вбачається, наче Дж. Е. Мур переінакшує з точністю до навпаки твердження свого ідейного філософського опонента Дж. Берклі “*esse est percipi*” (“бути значить бути сприйнятим”) й отримує твердження “*percipi est esse*” (“бути сприйнятим значить бути”). Чи не єдиними критеріями переконання у правильності “доказу лівої руки” є лінгвістична необхідність і певне внутрішнє відчуття “впевненості” в тому, що цей доказ є правильним.

Аргументація, яку пропонує Дж. Е. Мур, є не стільки логічною, скільки психологічною, оскільки впевненість у можливості адекватного сприйняття зовнішніх, реальних, незалежних від нас предметів, на думку Дж. Е. Мура, є результатом особливої інтелектуальної здатності – Здорового Глузду (англ. *Common Sense*).

IV. Здоровий Глузд – це іманентна здатність людського розуму, вироблена на основі повторення повсякденного практичного досвіду. Вона є критерієм впевненості в можливості адекватного сприйняття реальності, що існує незалежно від нас; це своєрідне інстинктивне відчуття істини. Згідно із Здоровим Глуздом, наша свідомість не єдина у Всесвіті, вона притаманна й іншим людям. Також Здоровий Глузд переконує у тому, що навколо нас існує безліч самостійних предметів, які принаймні в деяких випадках можна пізнати однозначно.

Уже Б. Рассел дещо критично поставився до можливості вживання поняття Здорового Глузду в процесі логічного аналізу, адже воно хоча й може на психологічному рівні дати внутрішнє відчуття впевненості в достовірності знань, проте з погляду логіки видається метафізичним, або принаймні таким, що явно потребує подальшого обґрунтування й постійної перевірки. А от А. Н. Уайтхед стверджував, що “немає світу, що відповідає світові нашого повсякденного досвіду” [12, с. 48]. Він виступає проти суб’єктивно-ідеалістичного емпіризму, прихильником якого був шотландський мислитель Т. Рід, у якого власне й було Дж. Е. Муром запозичено поняття Здорового Глузду. Апеляція виключно до оперування цим поняттям як останнім аргументом доведень, на

нашу думку, є дещо наївною, такою, що спрощує релевантне розуміння пізнавального процесу. До кінця не можливо відділити від відчуття, сприйняття і переживання деякого факту його подальшу інтерпретацію, раціональне осмислення й отримання відповідних дедуктивних чи індуктивних висновків.

V. Ранні представники аналітичної філософії, критикуючи позиції абсолютного ідеалізму неогегельянства в епістемології та ідеалістичний емпіризм американського прагматизму, дотримувалися методології неореалізму, згідно з якою: матеріальні предмети існують реально, незалежно від нашого сприйняття; аналогічно реальними атрибутами дійсності є час і простір; наш досвід надає достатньо підстав для переконання у тому, що існують інші свідомості, й що вони не є витвором нашої уяви. Методологія неореалізму узгоджувалась із кореспондентською теорією істини, згідно з якою істина є відображенням дійсності в мові і вона може бути пізнана. Критика кореспондентської теорії стосувалася визнання неможливості існування ідеальних об'єктів у пізнанні, використання лінгвістичних термінів із нечіткою референційною базою, нехтування темпоральними параметрами і контекстуальністю, прагнення елімінації суб'єктивного фактору із наукової теорії, що, на нашу думку, не видається можливим.

Уже Б. Рассел у [6, с. 14], розумів, що окрім наукових (суспільних) знань, що прагнуть бути однозначними, є й суб'єктивно забарвлене знання (індивідуальне знання), яке враховує внутрішні, "такі, що лежать близько до серця", інтимні переживання особи, вибудовані на основі її власного досвіду, що ніколи не можна редукувати до досвіду інших людей. Наприклад, коли колишній в'язень Бухенвальду стверджує, що "Я ніколи не зможу передати того жаху, що відчув, побачивши Бухенвальд", його висловлювання істинне в строгому значенні цього слова, але його сприйняття не можна виразити з допомогою слів чи звести до досвіду людей, що там ніколи не були.

Логічний аспект. Критика логічного аспекту формалістського підходу до мови, на нашу думку, може бути зведена до аналізу таких питань: I. Принцип композиційності Г. Фреге. II. Теорія дескрипцій Б. Рассела. III. Концепція логічного аналізу мови Л. Вітгенштайна. IV. Антиметафізичність у Р. Карнапа. V. Семантична концепція істини А. Тарського. Розглянемо їх детальніше.

I. Г. Фреге критикував природну мову за її недосконалість і незадовільність для проведення наукового дослідження. Він розробив перше в історії філософії логічне числення – ідеальну мову,

“... допоміжний засіб, винайдений для визначених наукових цілей...” [8, с. 65]. Проте уже Б. Рассел виявив у логічному численні Фреге так званий парадокс “множини всіх множин”, й пропонує “теорію типів” і “теорію дескрипцій”, намагався його подолати. В основі числення Фреге лежав принцип композиційності, згідно з яким значення слів залежить від значення висловлювання, до складу якого вони входять, і навпаки. Проте, як було показано П. Грайсом, є так звані комунікативні імплікатури – низка висловлювань, значення яких залежить не від компонентів, що входять до його складу, а від тієї ситуації, в якій їх промовлено.

II. Попри намагання Б. Рассела побудувати теорію дескрипцій як логічну теорію, яка б пояснювала семантику реальних відношень дійсності й не призводила до парадоксів, її критикували за метод аналізу, що не можна використати при дослідженні буденної мови (представники лінгвістичної філософії), змішування понять значення і вказування (В. В. О. Куайн), штучність, об’ємність, змішування понять (К. Ламберт, Я. Хінтікка), за ототожнення висловлювань і тверджень, які вони виражають у різних ситуаціях (П. Стросон), за дещо незадовільне вирішення парадоксальних ситуацій, пов’язане з одиничними іменами й існуванням позначуваних ними предметів (В. Целіщев) тощо.

III. Уже на початку “Трактату” Л. Вітгенштайн скептично висловився про його основні здобутки: “...вартість цієї праці полягає в тому, що вона показує, як мало розв’язанням тих проблем досягнуто” [1, с. 22]. Адже, з одного боку, ідеальна мова, яку він конструює в “Трактаті”, однозначно вирішує ті проблеми, які можна в ній поставити, з іншого боку, ті проблеми мають дуже віддалене відношення до практики вживання буденної мови й не описують усієї множини реальних ситуацій.

Надалі в аналітичній філософії було поставлено під сумнів такі положення, що неминуче впливали із концепції логічного аналізу мови Л. Вітгенштайна:

– форма логіко-синтаксичного застосування визначає значення знаку. Річ у тому, що знак має ще й прагматичне значення, яке визначене контекстом мовлення. Синтаксис не враховує особливостей тієї ситуації, у якій вживають даний знак. Тому уже в скорому часі сам Л. Вітгенштайн, а також Дж. Остін, П. Стросон та ін. стали досліджувати ситуації вживання мовних виразів, особливості буденної мови, й прийшли до висновку, що нехтування прагматичним аспектом мови є просто недопустимим. Зауважимо, що

прагматика мови апелює не лише до дослідження природних мов, оскільки прагматичний аспект мови може бути репрезентованим і формально. Однак в першій пол. XX ст. у зв'язку з недосконалістю формальних мов допускати таку можливість було передчасно;

– логічна мова є "логічним образом дійсності", оскільки вона базується на мові фактів. У прагматичних теоріях істини, що стали активно розвиватися з середини XX ст. (В. Куайн, Н. Решер, Д. Девідсон, П. Горвіц), кореспондентська теорія істини була піддана критиці, а тому адекватність відношення між логікою мови і фактичною дійсністю була опосередкована суб'єктивністю людського сприйняття;

– з допомогою ідеальної мови можна описати всі інші мови, які є частковими, оскільки вона має найвищий ступінь узагальнення. Дане переконання неминуче призводило до думки про можливість створення універсальної семантики й побудови єдиної системи логіки. Плюралізм, що запанував в аналітичній філософії в др. пол. XX ст., показав нездійсненність цих задумів;

– людське знання може бути висловлене в мові. Л. Вітгенштайн пропонував мовчати, коли йдеться про невимовне й про те, що не можна сказати явно. Але констатація цього постулату, на нашу думку, значно збіднює розуміння тих когнітивних процесів, які відбуваються в нашій свідомості, проте не можуть бути однозначно зведеними до мовних засобів;

– загадки не існує. Тобто на будь-яке правильно поставлене запитання, на його думку, можна відповісти. Однак праці К. Геделя, А. Черча, С. Кліні показали неможливість доведення деяких теорем. Тому побудова формальних (ідеальних) мов по своїй суті не вирішує багатьох проблем, а значить, деякі загадки все ж таки існують.

IV. Одним з об'єктів критики логіко-семантичної концепції Р. Карнапа, члена Віденського гуртка, що значною мірою розвивав ідеї Л. Вітгенштайна, стало переконання в необхідності зведення всіх тверджень науки з допомогою методу верифікації до протокольних висловлювань, тобто висловлювань, які базуються на емпіричних даних. Така жорстка вимога не лише елімінувала з науки знання з основ метафізики [детал. див.: 2, с. 42-61], але ставила під сумнів існування теоретичних термінів, наукових законів. Надалі в аналітичній філософії ідеї метафізики знову стали вартими уваги, а ідея редукції усіх знань до емпіричного рівня була піддана критиці.

V. Ще одним об'єктом критики з погляду зростання інтересу до прагматики мови стали ідеї логічної семантики А. Тарського, яка

є однією з основних у формалістському підході до мови, оскільки з допомогою виключно аргументованих засобів логіки доводить обмеженість розмовної (природної) мови й необхідність конструювання штучних мов. Як довів напр. XX ст. Я. Хінтікка, “Тарський зробив помилку, допустивши неможливість створення доречної некомпозиційної семантики, включаючи некомпозиційне визначення істини, для досить розвинутих мов” [9]. А тому дослідження природної мови й формулювання предикату істини можна проводити в ній самій, не звертаючись до розробки метамови.

Етичний аспект. Хоча і прийнято вважати, що аналітична філософія займається в основному дослідженням проблем епістемології й логіки, насправді проблеми етики в ній порушувалися не так і рідко. Зокрема, етичний проблематиці присвячено такі твори ранніх філософів-аналітиків: “Principia Ethica” (1903) Дж. Е. Мура, “Лекція про етику” (1929) Л. Вітгенштайна, “Краса і інші форми цінностей” (1933) С. Александера, “Етика й історія філософії” (1952) Ч. Д. Броуда, “Аналіз моральних суджень” (1954) Дж. Айєра та ін. Варто відзначити, що в процесі дослідження етичних проблем метод аналітичної філософії набуває певних особливостей, оскільки він починає стосуватися не тих речей, які ми сприймаємо, а тих, які відчуваємо, переживаємо.

Одним із найосновніших етичних творів ранніх філософів-аналітиків є, безперечно, “Principia Ethica” Дж. Е. Мура, в якому автор прагне не обґрунтувати нову програму з етики чи проаналізувати традиційні етичні проблеми, а досліджує особливості вживання мовних виразів, які містять такі терміни, як “чесно-та”, “обов’язок”, “добро”, “зло”, “мораль”; уточнює їх значення. Дж. Е. Мур переконаний, що всі ці етичні питання зводяться до проблеми обґрунтування терміна “добро”. У зв’язку з цим він зазначає: “... питання, як “добро” може бути визначеним, є основним питанням етики” [11]. Аналізуючи визначення “добра”, які запропонували попередники, він робить висновок, що всі ці визначення є незадовільними. Але свого визначення Дж. Е. Мур не дає, оскільки переконаний, що добро принципово не можна визначити й логічно проаналізувати. Хоча воно саме по собі володіє “внутрішньою цінністю”, яка проявляється в тих чи інших речах чи вчинках, які ми можемо пізнавати з допомогою нашої внутрішньої інтуїції (Здорового Глузду). Хоча в процесі пізнання й більш точного визначення терміну “добро” потрібно застосувати метод ізолюючої абстракції, що допоможе виявити, які речі були б добрими, існуючи самі по собі. Дж. Е. Мур робить висновок, що

“найбільшими цінностями, які ми знаємо чи можемо собі уявити, є певні стани свідомості, які в загальному можна визначити як задоволення від спілкування з людьми й насолоду прекрасним” [11].

Незважаючи на високу оцінку твору “Principia Ethica”, низку його тверджень було проаналізовано критично, зокрема:

1) багато результатів проведеного ним аналізу в етиці були визнані тривіальними (як висновки із цитати, поданої вище) і мало-ефективними. І справді виглядає так, наче проведений ним аналіз є зовнішнім відносно суті етичного й не пояснює його природу, а тому може бути перетлумачений ким завгодно у потрібний йому спосіб – достатньо просто заперечити позицію Дж. Е. Мура;

2) можливість побудови етики як науки. Незважаючи на те, що добро по суті є невизначеним, Дж. Е. Мур був переконаний, що можна побудувати етику як науку. Для цього потрібно скористатися інтуїцією (Здоровим Глуздом) й уникнути логічних помилок. У своїй “Лекції про етику” Л. Вітгенштайн не погоджується з цим твердженням Дж. Е. Мура, зазначаючи: “Етика постільки, поскільки вона прагне дещо нам сказати про кінцевий сенс життя, абсолютне добро, абсолютно цінне, не є наукою” [13];

3) згідно з позицією неореалізму жоден вчинок не може бути одночасно і правильним, і неправильним. І немає значення, як ми ставимося до певного вчинку чи певної особи. Проте одна справа, коли ми тлумачимо аж надто однозначні випадки в історії – зраду Цезаря Брутом, чи Івана Носа козаків-оборонців Батурина в 1708 р. Інша справа, коли йдеться про менш однозначні події – брехню заради порятунку, крадіжки задля виживання під час війни, примушування до миру, нав’язування цінностей більш розвинутого суспільства менш розвинутому і т. д.

Отже, криза формалістського підходу до мови в аналітичній філософії, з одного боку, була спричинена контрадикторністю відповідних теорій (згадаймо, різні підходи в неореалістській епістемології), з другого боку, внутрішнім саморозвитком цих теорій. Занепад одних логіко-семантичних концепцій мови (логічного атомізму, логічного аналізу мови) спричиняв появу інших, розширення методології пізнання. Кореспондентська теорія істини, якої дотримувались ранні філософи-аналітики, не витримувала критики, оскільки не враховувала суб’єктивний фактор у пізнанні, ставила під сумнів існування ідеальних об’єктів, які не можна елімінувати із науки тощо. Розгляд мови як синтаксично-семантичної структури також був незадовільним. Без прагматики мова втрачала свою

динамічну складову, а її аналіз не міг пояснити багатьох процесів об'єктивного світу. Перегляд і критика формалістського підходу до мови спричинили розвиток прагматичних концепцій мови, що прагнули подолати прірву, утворену між структурою формальної мови і живою, історично змінною, соціально детермінованою, динамічною навколишньою дійсністю.

Література:

1. Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus // Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 5-86.
2. Карнап Р. Опровержение метафизики логическим анализом языка // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 42-61.
3. Мур Дж. Э. В защиту здравого смысла [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000735/index.shtml>.
4. Мур Дж. Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: избранные тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 66-84.
5. Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 546 с.
6. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. – К.: Ника-Центр, 2001. – 560 с.
7. Тарський А. Поняття істини в формалізованих мовах. – К.: Стило, 1998. – 154 с.
8. Фреге Г. Исчисление понятий, язык формул чистого мышления, построенный по образцу арифметического // Фреге Г. Логика и логическая семантика: сборник трудов. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С. 65-143.
9. Хинтикка Я. Истина после Тарского [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://korfo.kubsu.ru/totum/index.php?a=10&l=rus>
10. Ayer A. J. Russell and Moore: The Analytical Heritage. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971. – 254 p.
11. Moore J. E. Principia Ethica [Electronic resource] – Access mode: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/chapter-i>.
12. Whitehead A. N. The Concept of Nature [Electronic resource] – Access mode: <http://www.gutenberg.org/files/18835/18835-h/18835-h.htm>
13. Wittgenstein L. A Lecture on Ethics [Electronic resource] – Access mode: http://www.geocities.jp/mickindex/wittgenstein/witt Lec_et_en.html.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри гуманітарних дисциплін Львівського державного університету фізичної культури, протокол № 8 від 5 червня 2012 р.

УДК 304.4

Артем Гергун

КОНТЕКСТ І СУДЖЕННЯ: СПРАВЕДЛИВІСТЬ ПОЗА МЕЖАМИ ТРАДИЦІЇ

Стаття присвячена розгляду низки теоретичних проблем, що постають унаслідок спроб редукувати поняття справедливості до соціального контексту спільноти та історичної традиції. Реконструюючи лінію аргументації прихильників партикуляристського розуміння справедливості (Р. Рорті, Д. Міллер, М. Волцер, Д. Белл, М. Сендел), автор доводить, що у межах спільних смислів, які уможливають здоровий глузд спільноти, міститься потенціал виходу за власні межі. Це зумовлено тим, що соціальний контекст та традиція є продуктами соціального конструювання, творення яких є неможливим без таких універсальних структур розуму, як здатність до судження.

Ключові слова: справедливість, контекстуалізм, традиція, здатність до судження, публічний розум, ідентичність, універсалізм, партикуляризм.

A. Gergun. Context and Judgment: Justice beyond Bounds of Tradition

This article is dedicated to a number of theoretical problems, which arise from attempts to reduce the notion of justice to social context as well as historical tradition. The author reconstructs the line of argumentation, developed by adherents of particularistic understanding of justice (R. Rorty, D. Miller, M. Walzer, D. Bell, M. Sandel), in order to prove that common meanings, which are the grounds for a common sense of community, has the potential to transcend over its own bounds. It follows from a constructional essence of social context and tradition, which is impossible without such universal structures of reason as capability for judgement.

Key words: justice, contextualism, tradition, capability for judgement, public reason, identity, universalism, particularism

А. Гергун. Контекст и суждение: справедливость за пределами традиции

Статья посвящена рассмотрению ряда теоретических проблем, возникающих в результате попыток редуцировать понятие справедливости к социальному контексту сообщества и исторической традиции. Реконструируя линию аргументации сторонников партикуляристского понимания справедливости (Р. Рорти, Д. Миллер, М. Уолцер, Д. Белл, М. Сендел), автор доказывает, что в пределах общих смыслов, делающих возможным здравый смысл сообщества, содержится потенциал выхода за собственные пределы. Это предопределено тем, что социальный контекст и традиция являются продуктами социального конструирования, создание которых является невозможным без таких универсальных структур разума, как способность к суждению.

Ключевые слова: справедливость, контекстуализм, традиция, способность к суждению, публичный разум, идентичность, универсализм, партикуляризм

Надія на реалізацію таких ідеалів політичного життя, як свобода та справедливість, є глибоко вкоріненою в ідеї раціональної організації суспільства, у якому розумне і справедливе ототожнюється. Принаймні з часів новоевропейського Просвітництва ця теза слугує фундаментом для розвитку західної соціальної та політичної філософії. Взаємини між розумом та справедливістю є надзвичайно важливими, оскільки збереження їх зв'язку є своєрідною гарантією плідності будь-якого наукового дослідження, присвяченого справедливості. В іншому разі нам нічого додати до слів Фрідріха фон Гаска: ми можемо говорити про соціальну справедливість лише як про міраж чи “сон розуму” [15, с. 169].

Разом із цим філософським та соціологічним дослідженням, які ставлять за мету з'ясування становища людини у сьогодишньому світі, притаманна певна фундаментальна невизначеність щодо можливостей розуму та раціональності як джерел упорядкування соціального виміру буття людини. Доволі легко можна ранжувати думки з цього приводу від тотальної зневіри до обережного оптимізму.

Те ж саме стосується і досліджень у царині справедливості. Ця тенденція чітко простежується при переході від дослідження відношень між членами соціуму до аналізу відношень різних соціумів між собою. Проблема зв'язку між розумом та справедливістю радикально загострюється на глобальному (наднаціональному) щаблі аналізу справедливості. Якщо розум не здатний до продукування універсальних норм, тоді соціальна справедливість при-

датна лише для “внутрішнього вжитку” (наприклад, у межах сучасних національних спільнот). Адже завдяки перебуванню у цих рамках ми маємо дві основні гарантії розумності наших суджень про справедливість:

- спільний соціально-економічний та культурний контекст, який є своєрідною матрицею смислів певного соціуму;
- дієву мережу інститутів політичної влади, які регулюють соціальні відносини у межах певної території.

На жаль, у глобальному вимірі ці гарантії відсутні. Незважаючи на успіхи та поразки глобалізаційних процесів, суб’єкти міжнародної політики продовжують діяти за відомим класичним принципом “*extra rempublicam nulla justitia*”. За цією логікою відносини справедливості існують лише в межах держави, поза нею справедливості немає. Єдиною більш-менш надійною запорукою виконання домовленостей залишається добра воля тих, хто ухвалює рішення.

Іншими словами, питання глобальної справедливості можна сформулювати таким чином: чи можлива глобальна справедливість взагалі, тобто чи можлива справедливість поза межами держави та традиції? Якщо це так, тоді ми маємо опиратись на універсальні структури розуму.

Метою цієї статті є аналіз умов можливості глобальної справедливості та універсальних структур розуму, які здатні обґрунтувати її легітимність. Через критичну реконструкцію основних аргументів на користь партикуляристського розуміння справедливості ми прагнемо довести, що останні імпліцитно містять посилення на універсальні структури розуму. З цією метою ми розглянемо аргументи дослідників, які редукують сферу справедливості до контексту соціального життя, тобто до спільних смислів, які уможливлюють здоровий глузд спільноти (*common sense*), на підставі яких можливе розрізнення між справедливим та несправедливим. У ході критичного аналізу будуть висвітлені характеристики глобального публічного розуму, на підставі яких можлива глобальна справедливість.

Редукція справедливості до соціального контексту: партикуляризм чи симпатія? Найбільш характерним запереченням, яке традиційно висувається проти універсалізму, є твердження про те, що його прихильники у своїх дослідженнях відштовхуються від більш ніж ілюзорних теоретичних засновків, які є принципово недосяжними. За влучним висловом Томаса Нагеля, “універсалізм

– це погляд нізвідкіль (view from nowhere)” [5, с. 11]. Ми здатні міркувати про світ у термінах, які виходять за межі нашого конкретного досвіду чи інтересу, і розглядати його під “несусвітнім” кутом зору, якого “не існує тут і тепер”. Водночас кожен з нас є індивідом, який має певні конкретні якості, своє місце як у фізичному, так і соціальному просторах. Кожен з нас володіє “власним” поглядом на світ, який ми визнаємо частиною цілісності останнього. За Нагелем ці два полюси є безкомпромісними суперниками, примирення яких є занадто проблематичним.

Однією з головних перепон до такого примирення є твердження про те, що розум, а отже, і мораль, є контекстуально зумовленими. Тоді партикулярність моральних суджень є неунікненною, а їх об’єктивність є відносною, оскільки остання залежить від характеру соціалізації того, хто їх висловлює. На найбільш загальному рівні (який тільки можливий у рамках такого погляду) мораль, як, власне, і сам розум, нерозривно пов’язані з традицією та культурою, які у ній вкорінені. Отже, ніхто не здатний вийти за межі власного соціального оточення, а “універсальної” точки відліку не існує. Відповідно до такого підходу ми маємо прийняти релятивістську перспективу: істина можлива лише в межах певної традиції. Поза традицією обґрунтування не можливе, оскільки воно є недосяжним для розуму.

Такою є позиція Річарда Рорті, який вважає, що “поза межами історично зумовленого та тимчасового словника, яким ми користуємось зараз, не існує жодної позиції, виходячи з якої, ми можемо судити про цей словник” [14, с. 77]. Подібну тезу висловлює також один із провідних захисників комунітаризму Деніел Белл. На його думку, “усе знання є контекстуально зв’язаним (contextbound), тому критик не може звільнити себе від власного контексту” [2, с. 66]. Як тільки ми визнаємо, що наше знання є контекстуально зв’язаним, зникає об’єктивна відповідь на питання: “яким чином слід діяти?”. Це спонукає дослідників облишити пошуки, які мають на меті знайти незалежне раціональне обґрунтування для моралі. Адже універсальна перспектива, яка може слугувати критичним стандартом для оцінки конкретних спільнот, є фантомом. Якщо відсутня універсальна “трансспільнотна основа (transcommunal ground)”, тоді, як вважає Белл, “це означає, що стандарти обґрунтування є частиною історії спільноти, її традиції, у світлі яких вони є виправданими” [2, с. 67]. Відповідно, роль філософа полягає не у вивищенні себе над предметом свого дослідження, а

лише у інтерпретації спільних смислів спільноти, у якій він актуально перебуває.

Контекстуальна зумовленість розуму має свої безпосередні наслідки для справедливості. Під таким кутом зору основа справедливості – це те, що Майкл Волцер називає “відданістю спільним смислам (common meanings)” [9, с. 314], тому вона можлива лише там, де існує певна їх впорядкованість, забезпечена соціальним контекстом історичного розвитку спільноти. Невтішний висновок для справедливості підтверджує і Майкл Сендел: “У деяких випадках я винен (owe) іншим більше, аніж того вимагає чи дозволяє справедливість, при чому *не в силу розумних домовленостей* [курсив – А. Г.], а в силу більш глибоких уподобань, котрі в своїй єдності складають частину моєї самості” [7, с. 179]. Іншими словами, поза спільними смислами спільноти не існує ані розуму, ані справедливості.

Проте така позиція не означає, що за межами спільноти порозуміння взагалі не можливе. Партикуляризм не заперечує універсалізм, а лише вказує на його межі. Якщо універсальний неісторичний критерій істинності моральних суджень є недосяжним, тоді логічно припустити, що універсалізм можливий як історичний феномен – спільний знаменник культур та традицій спільнот, що населяють світ. На думку Волцера, не існує жодних перепон для того, аби таке “коло довіри” було розширене до обширу, який би наближався до універсального. Адже спільноти не є чимось закритим на кшталт монад, вони здатні до взаємодії, наслідком якої є формування “сімейних ознак” на кшталт “свій”/“чужий”. Ці ознаки забезпечують орієнтування у глобальному просторі міжспільнотних стосунків, де традиційні та культурні орієнтири зникають. Сума таких ознак, за Волцером, і є підставою для “реітеративного універсалізму (reiterative universalism)”, який “оперує в термінах “нашого” та “їхнього” – не Розуму з великої літери Р, але “нашого” та “їхнього” розумів” [8, с. 24].

Проте не важко помітити, що, попри часті посилання на розум, такий універсалізм не є розумним. Поза межами контексту певної традиції він не здатний забезпечити головну запоруку розумності наших дій та вчинків. Адже саме розум (контекстуально зумовлений, комунікативний чи трансцендентальний) виступає запорукою справедливості. Так, за Джоном Ролзом, розумність справедливості полягає у готовності пропонувати чесні умови співпраці і дотримуватися їх, такими вони можуть бути визнані публічно [6, с. 49].

Проте, на відміну від справедливості, визнання чи толерантність можуть виключати розумні аргументи і, натомість, бути ґрунтованим лише на почуттях симпатії та солідарності.

Прикметно, що Рорті розуміє цей зв'язок у той самий спосіб, що і Волцер. Наприклад, він аргументує, що “універсальна” культура прав людини є похідною від функції розширення кола людей, до яких ми здатні почувати симпатію та солідарність [14, с. 242-244]. Тому для Рорті коректне вживання терміна “універсалізм” можливе лише у лапках. “Універсальне” у Рорті поширюється настільки далеко, наскільки здатна простягнутись межа моральної спільноти, у якій актуально перебуває дослідник. Обшир і масштаб застосування моральних принципів для Рорті, як і для Волцера, не є стільки функцією розуму, скільки здатністю до визнання “свого” в “іншому”. Ми можемо виразити почуття солідарності з тими, хто є одним із нас через уявну ідентифікацію з їхнім життям. Тому “реітераційний універсалізм” Волцера є контингентним, який здатен об'єднувати лише тих, до кого ми відчуваємо симпатію та солідарність. Обшир такого універсалізму є постійно мінливим, оскільки пропонується лише для декого з представників всього людства, а не для усіх.

Редукція справедливості до традиції: *common sense* чи *sensus communis*? Із вище викладеного матеріалу випливає, що попри методологічні відмінності та різні дослідницькі завдання, Белл та Рорті, так само як і Сендел та Волцер, убачають гарантії розумності моральних суджень, а отже, і справедливості, у конкретності історичної традиції як своєрідній передструктурі розуму. Ця позиція слугує основою тезою їх партикуляритських концепцій: будь-яке універсальне можливе лише через призму *common sense* як сукупності спільних смислів, які є конститутивними для соціального ладу спільноти. Більше того, згадані дослідники часто апелюють до *common sense* як до кінцевого “пункту призначення” своєї аргументації на користь світового етичного та морального плюралізму. Проте вони не ставлять перед собою завдання для більш детального прояснення, чим собою являє *common sense* та традиція, у якій вкорінене це “спільне почуття”?

Під соціологічним кутом зору основною соціальною функцією традиції є своєрідна економія зусиль, “розвантаження” розуму. У класичній роботі “Соціальне конструювання реальності” Пітер Бергер та Томас Лукман визначають традицію у термінах габітуалізації, вироблення звичаїв та звичок заради зменшення потреби

у здійсненні обдуманого вибору. “Габітуалізація звільняє індивіда від тягаря “усіх цих рішень”, підтверджуючи психологічне полегшення” [11, с. 90]; “завдяки їй визначення кожної ситуації крок за кроком стає необов’язковим” [11, с. 91]. Тому у термінах соціології знання традиція – це механізм соціального та культурного наслідування, який через габітуалізацію забезпечує наступність поколінь, суспільний зв’язок та взаємодію індивідів.

Як слушно зауважує Анатолій Єрмоленко, саме слово “традиція” походить від латинського *traditio* – передавати. “У цій передачі виражається жива присутність, безпосередність смислів життєвого світу, які передаються і які наслідують із покоління в покоління, – порядків, правил поведінки, звичаїв” [12, с. 131]. Тому вони не завжди піддаються усвідомленню індивідами, оскільки перебувають поза межами актуального досвіду. Проте “ці форми інтеракції та організаційні структури ні якою мірою не являють собою системи, яка “стоїть над головами” індивідів, а можуть бути теоретично перевірені, оскільки вони взаємопов’язані з діяльністю певних людей, які володіють компетенцією та свідомістю” [12, с. 135].

Справді, чимало дослідників прагнуть редукувати ті чи інші форми соціальності та культури до історичного, соціального чи економічного контексту. Однак мало уваги приділяється тому, що незважаючи на спільний контекст, зміни постають унаслідок застосування здатностей до інтерпретації цього контексту. Як справедливо зазначає американський історик Лін Хант, “часто увага науковців прикута до соціальних та культурних контекстів, а не до способів, у які індивідуальні свідомості (*individual minds*) сприймають та конструюють цей контекст” [4, с. 29]. Адже соціальний контекст може бути однаковий як у випадку, коли конструюється нова соціальна реальність, так і у випадку, коли вона не змінюється. Отже, джерело розвитку історії слід убачати не стільки у контексті *common sense* (хоч, без сумніву, це є надзвичайно важливим), скільки у здатностях індивідів до конструювання соціальної реальності.

Ханна Арендт у своїх “Лекціях по політичній філософії Канта” слушно звертає увагу на те, що для Кантової критики здатності до судження є важливим розрізнення між *common sense* та *sensus communis* [10, с. 124-127]. На відміну від *common sense* як “духу спільноти”, *sensus communis* – це “загальне для всіх почуття”, яке є основою порозуміння щодо будь-яких спільних смислів, які можуть характеризувати соціальний лад певної спільноти. За Кантом, під *sensus communis* слід розуміти “ідею загального для всіх

почуття, тобто здатності виносити судження, яка у своїй рефлексії подумки (a priori) бере до уваги спосіб представлення кожного іншого [...] це відбувається тому, що ми у своєму судженні рахуємось не стільки з дійсними, скільки лише з можливими судженнями інших і ставимо себе на місце кожного іншого” [13, с. 377]. Отже, навіть у рамках *common sense* міститься потенціал виходу за його власні межі, оскільки, по суті, він є можливим, лише тоді, коли індивід здатний поставити себе на місце іншого, уявити логіку дій останнього, з одного боку, перебуваючи неначебто на його місці, а з іншого – зберігаючи певну дистанцію, яка уможливило безсторонній розгляд і є достатньою для оцінки. Іншими словами, можна сказати, що *common sense* є завжди справою судження. Традиція лише “полегшує” тягар судження, проте жодним чином не скасовує його. Це пояснює як можливість бути критичним до власної традиції, так і існування власне *common sense*.

Більше того, слід зазначити, що, за Арндт, судження актуалізується тоді, коли ми маємо справу з партикулярним. Судження – це мислення партикулярного, яке протилежне до мислення як підведення окремішнього під всезагальне. Тобто судження не є “поглядом нізвідки”, проти якого виступають прихильники контекстуалізму, навпаки – це “погляд зсередини”. Однак це не просто приватна гадка, а погляд на світ. Судження потребує аудиторії інших суб’єктів, які виносять судження, тому публічність є необхідною умовою для здійснення здатності до судження. У цьому Арндт також наслідує Канта, для якого акт судження завжди передбачає необхідність повідомити про себе іншим. Проте обшир аудиторії, яка належить до цієї публічності, не може бути обмеженим лише “спільними смислами спільноти”. У своїй іншій роботі “Ейхман у Іерусалимі”, що присвячена проблемі банальності зла, Арндт акцентує увагу на тому, що сам собою соціальний контекст не може бути гідним виправданням, він потребує судження. “Аргумент на кшталт “ми можемо виносити судження тільки там, де ми присутні і самі беремо участь” видається слухним для всіх і завжди, проте очевидним є інше: якби це було так, то ані відновлення справедливості, ані написання історії не були би можливими [...] Справедливість, а не милосердя – справа судження” [1, с. 295-296]. Отже, розум, так само як і справедливість, не можуть бути зумовленими одними лиш звичаями та звичками, які диктує “невидима рука” традиції та соціального контексту. Без здатності до судження неможливий сам контекст, соціальність та історія.

На жаль, більш детальний аналіз здатності до судження виходить за межі завдань цієї статті. Зв'язки між універсальним та судженням потребують окремого дослідження. Зрештою, сама Ханна Арендт не встигла закінчити свою роботу над теорією судження. Після її смерті залишились лиш натяки на те, якою ця концепція могла б бути. Однак доволі формальний, кантіанський характер аналізу здатності до судження, здійснений Арендт, має вагомі практичні наслідки. Як слушно зауважує Юрген Габермас, “повторне відкриття Кантового терміна *Urteilskraft*, яке здійснила Арендт, – це відкриття фундаментальної ваги” [3, с. 130], яке вказує напрям пошуків універсальних структур розуму, які уможливають порозуміння, що не зумовлене партикулярними, прагматичними чи етичними практиками.

Із викладеного вище матеріалу можна зробити висновок, що посилання на партикулярні “спільні смисли спільноти” як основу соціальності та справедливості неможливі без прояснення цих смислів та універсальних структур розуму, які їх уможливають.

Особливо цікавим видається розгляд здатності до судження у політичному вимірі. Часто політику розуміють лише як сферу боротьби за владу, процес покладання та здійснення політичних цілей. Проте, за Арендт, політика має розглядатись ширше: це світ соціальних явищ, у якому можливе цілепокладання та здійснення телосу спільноти. Тому розгляд здатності до судження не повинен бути обмеженим сферою висунення аргументів “за” чи “проти” певних цілей. Завдяки судженню можлива політика як така, а отже, соціум і людина як “політична істота”.

Перспектива глобального публічного розуму. Судження є завжди публічною, а не приватною справою, тому публічність є своєрідною гарантією єдності розумного та справедливого у політичному житті суспільства. У такому разі традиція жодним чином не може стати на заваді публічному застосуванню розуму, оскільки, заперечуючи це, вона заперечує сама себе. Це, у свою чергу, відкриває горизонт для концепцій глобального публічного розуму та справедливості, які, з одного боку, непідвладні обмеженням традиції, а з іншого – уникають закидів у беззмістовності.

На відміну від справедливості, несправедливість доволі легко ідентифікувати, оскільки люди реагують на неї дуже бурхливо, даючи волю всім своїм почуттям та пристрастям. Це відбувається природно, а не тільки для того, щоб бути більш переконливим у процесі обговорення проблеми. Глобальний публічний розум

може стати критичною інстанцією, котра перевірятиме валідність таких сентиментів. Проте справою глобального публічного розуму має бути не тільки оцінка вимог щодо визнання несправедливості, але й пошук аргументів та конструювання за їх допомогою пропозицій, які здатні бути переконливими для всіх і спонукати до дії.

Справедливість, за визначенням, має охоплювати та певним чином порівнювати між собою усе розмаїття безсторонніх та заангажованих суджень щодо її предмету. Тому рішення публічного розуму не мають бути просто інструментальними (тобто такими, які мають на меті вирішення певної проблеми), вони набувають своєї зобов'язувальної сили лише тоді, коли здатні пройти критичне горнило публічного обговорення. Запорукою об'єктивності результатів такого обговорення і є публічний характер такого розуму, а не певний аксіоматичний критерій істинності, якому вони мають відповідати.

Під цим кутом зору глобальний публічний розум є швидше конструктивним, а не конвенційним. Звісно, існує спокуса редукувати питання справедливості до проблеми обґрунтування певної цінності (наприклад, до цінності цілісності соціального життя спільноти, як це роблять комунітаристи), яка здатна охопити усі інші цінності або, принаймні, стати фундаментом певної ієрархії цінностей. Однак глобальний публічний розум не здатен до такої редукції. Це зумовлено в першу чергу тим, що його об'єктивність забезпечується визнанням аргументів у публічному дискурсі, який у своїй основі здатний до подолання культурних обмежень.

Слід зазначити, що відсутність чітких обмежень призводитиме глобальний публічний розум до неможливості вирішити усі проблеми одразу. Проте у багатьох випадках це цілком придатна концепція, що слугуватиме за відправну точку у міркуваннях щодо глобальної справедливості. Цю ситуацію не варто розглядати в термінах "прокляття чи благословення". Очевидно, що сподівання на глобальну державу (чи будь-яку іншу форму перерозподілу повноважень примусу у напрямку від національних до наднаціональних інститутів) не є виправданими без реалізації концепту глобального публічного розуму. Тому дослідження в царині глобальної справедливості мають розпочинатись не з пошуку формули глобальної держави, а з аналізу здатностей та обмежень глобального публічного розуму.

Література:

1. Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil / Hannah Arendt. – New York: Viking Press, 1965. – 344 p.
2. Bell D. Communitarianism and its Critics / Daniel Bell. – Oxford: Clarendon Press, 1993. – 256 p.
3. Habermas J. On the German-Jewish Heritage / Jurgen Habermas // Telos. – 1980. – №44. – p. 130-131.
4. Hunt L. Inventing Human Rights. A History / Lynn Avery Hunt. – W. W. Norton & Co, 2007. – 272 p.
5. Nagel T. The View From Nowhere / Thomas Nagel. – Oxford University Press, 1989. – 244 p.
6. Rawls J. Political Liberalism / John Rawls. – 2-nd ed. – New York: Columbia University Press, 1996. – 434 p.
7. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice / Michael J. Sandel. – 2-nd ed. – Cambridge University Press, 1998. – 231 p.
8. Walzer M. Nation and Universe / Michael Walzer // Principles and Political Order [eds. B. Haddock, P. Roberts and P. Sutch]. – London: Routledge, 2006. – p. 10-41.
9. Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality / Michael Walzer. – New York: Basic Books, 1983. – 345 p.
10. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / Ханна Арендт; пер. с англ. А. Глухова. – СПб: Наука, 2011. – 303 с.
11. Бергер П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. Е. Руткевич. – М.: Медиум, 1995. – 333 с.
12. Ермоленко А. Этика ответственности и социальное бытие человека. Современная немецкая практическая философия. – К.: Наукова думка, 1994. – 198 с.
13. Кант И. Критика способности суждения / Иммануил Кант // Собрание сочинений в 4-х т. [под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга]. – М.: "Издательская фирма АО Камі", 1994. – Т. 4. – 487 с.
14. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 279 с.
15. Хайек Ф. фон. Мираж социальной справедливости / Фридрих фон Хайек // Право, законодательство и свобода. – М.: ИРИСЭН, 2006. – С. 169-171.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН А. М. **Єрмоленко**

УДК 008+316. 7:316:77

Тетяна Метельова

ТРАНСФОРМАЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СВІТІ, ЩО ГЛОБАЛІЗУЄТЬСЯ

Трансформації ідентичності, що відбуваються у світі, який глобалізується, розглянуто в контексті аналізу змін у структурі комунікації та діяльності людини. Зроблено висновок, що за умов підсилення процесів демасифікації та індивідуалізації ідентичність особистості визначається її вільним і свідомим вибором між безліччю можливих ідентифікацій.

Ключові слова: ідентичність, трансформації ідентичності, демасифікації ідентичності, глобалізація.

T. Meteliova. The transformations of identity in globalizing world

The transformations of identity are considered in the context of analyzing changes in the structure of communication and human activities occurring in a globalizing world. It is concluded that in the growing processes of individualisation and demassification personal identity is defined by its free and conscious choice of many identifications.

Keywords: identity, identity transformation, demasofikatsiyi identity, globalization.

Т. Метелёва. Трансформации идентичности, в глобализующемся мире

Трансформации идентичности, происходящие в глобализующемся мире, рассмотрены в контексте анализа изменений в структуре коммуникации и деятельности человека. Сделан вывод, что в условиях усиления процессов демассификации и индивидуализации идентичность личности определяется ее свободным и сознательным выбором из множества идентификаций.

Ключевые слова: идентичность, трансформации идентичности, демасофикация идентичности, глобализация.

Глобалізаційні процеси, пов'язані зі встановленням тотального взаємозв'язку суспільств та, відповідно, їх гомогенізацією (тен-

денції, що зазвичай оцінюються неоднозначно і в деяких роботах отримують характеристику “загрозливих”), не є єдиним “виміром” змін, що відбуваються в сучасному світі. Поруч із ними, як переконливо доводять роботи Е. Тоффлера [8; 13], Ф. Фукуями [14], а також Р. Арона, Д. Белла, З. Бжезинського, Дж. Гранта тощо, дедалі більше виявляють себе значно глибинніші зміни в структурі комунікації та часово-просторових зв’язках, не менш виразні й очевидні. Спробуємо проаналізувати вплив сучасних глобальних процесів, що відбуваються передусім у фундаменті людського буття – комунікативному його зрізі – на ідентифікацію особистості. Для того зупинимося докладніше на аналізі тенденцій сучасного розвитку суспільств, значною мірою здійсненому Е. Тоффлером (у співавторстві з Х. Тоффлер) у його останній роботі “Революційне багатство” (2006 р.), із залученням також інших джерел.

Початок переходу від способу виробництва, заснованого на фізичній праці та індустріальній (машинній) технології, до нового типу економіки, в основі якого лежать технології інформаційні, датовано, за Е. Тоффлером, серединою минулого століття: у 1956 р. в США кількість “білих комірців” й обслуговуючого персоналу перевищила кількість “синіх комірців”, тоді ж перші комп’ютери почали переходити з державних установ у світ бізнесу [13, с. 13]. Така тенденція в подальшому лише підсилювалася. На сьогодні у промисловій сфері США зайнято менше 20% виробників, 56% працюють у сфері менеджменту, фінансів, торгівлі або ж є представниками вільних професій. Кількість осіб, зайнятих у наукоємних галузях, зростає найшвидше [13, с. 134]. Слід зазначити, що в Німеччині станом на 2011 р. частка зайнятих у промисловості становила 33,4%, у сільському господарстві – 2,8%, у сфері послуг та вільних професій – 63,8% [6]. У Великій Британії цей розподіл такий: у промисловості – 18,2% населення, у сільському господарстві – 1,4%, у сфері послуг – 80,4% [1]. У Франції 25,3% населення зайнято у промисловості, 2,1% – у сільському господарстві, 78,9% – у сфері послуг¹ [9].

Розглядаючи сучасну структуру комунікації, що складається за такого “професійного перерозподілу” і обумовлює його, Е. Тоффлер

¹ Для порівняння: в Україні станом на 2005 р. у промисловості (разом з будівництвом) було зайнято 31,2 %, сільському, лісовому й рибному господарствах – 18,6%, у невиробничій сфері – 21,4 %. [4, 277] Дані за наступні роки відсутні – Держкомстат, на жаль, не веде облік кількості зайнятого населення за видами економічної діяльності.

виділяє низку проявів таких змін та параметрів, за якими вони відбуваються. Наведений ним перелік можна, однак, звести до єдиного визначення напряму трансформацій: розмивання кордонів між роботою та іншими видами життєдіяльності людини, що супроводжуються зміною її стосунків з часом, простором та знанням. Зокрема:

1. Зникнення кордонів між робочим і “домашнім” місцем. “Для десятків мільйонів американських сімей робота знову – повністю або частково – повернулася до них додому” [13, с. 46]. Це ж правомірне для європейських країн і не меншою, якщо не більшою, мірою – для України.

2. Зникнення кордонів між робочим і домашнім часом: “кордони між робочим часом і часом приватного життя стираються мірою того, як руйнуються стандартні графіки” [13, с. 76]. Перехід від колективного часу до персоналізованого виявляє себе не лише в зростанні чисельності “вільних агентів” – працівників, що працюють не на постійній роботі в офісі чи на виробництві, а мають статус позаштатних співробітників та цілком незалежних фрілансерів. Відповідно втрачає “мірність” і регламентованість структура самого робочого часу. Людина, що працює вдома, на відміну від особи, що працює на конвеєрі або й у офісі, сама розпоряджається тим, що й коли їй зробити: в який момент і як довго працювати, а коли зробити перерву на відпочинок. Робота “з” і “до” щодалі більше стає надбанням минулого, а робочий процес, пов’язаний з виробленням продуктів і вартостей, набуває ознак нерегламентованого й цілодобового процесу за індивідуалізованим і невпорядкованим робочим графіком.

3. Пристосування комунікаційної сфери та сфери обслуговування до індивідуалізації графіків роботи й здійснюваний завдяки електронним засобам зв’язку перехід на перманентне забезпечення продуктивної діяльності. “І у виробництві, і у споживанні час і темпи стають усе складнішими і “демасифікованими”. Це, своєю чергою, має практичні наслідки і в кожному бізнесі, в кожному секторі і в економіці в цілому і на всіх рівнях розвитку” [13, с. 77].

4. Зміна в структурі самого робочого часу: “фабричне розфасування робочого часу” вже не може становити одиницю його вимірювання й обліку. “Якісне пришвидшення” часу виявляється у тому, що “кожен наступний період часу коштує дорожче за попередній” [13, с. 72], оскільки збільшується сукупний продукт, вироблений за той самий проміжок часу. Вартість праці дедалі більше залежить не від витраченого часу, а від застосованого знання.

До того можна додати ще дві істотні ознаки описуваних процесів: перехід від постійних і довготривалих “організаційних форматів” виробництва до тимчасових і одноразових та розмивання поняття найманої праці, яка була атрибутом і визначальною рисою індустріального часу, однак сьогодні вже не є безумовною й обов’язковою.

Зазначені зміни, як було сказано, торкаються не лише часового зрізу людського буття. Змінюється і “структура” просторових зв’язків. “Поширення Інтернету мало настільки драматичні наслідки, що під питанням опинилися самі поняття простору й просторових відношень. Багато ентузіастів заговорили тоді про “позамісцевість” (unplacement)” [13, с. 85] як можливість миттєвого використання виготовленого інформаційного продукту в будь-якій точці глобальної інформаційної мережі й ефекту синхронної присутності інформаційного споживача у будь-якій події.

Цим, однак, розмивання меж локалізації суб’єктів не обмежується. Процеси глобалізації й посилення економічних зв’язків та обмінів призводять до того, що до індивідуального побуту людини входять предмети, виготовлені не лише в різних куточках світу, а й такі, до виробництва яких причетні працівники з найрізноманітніших місцевостей і країн. Таким чином розширюються межі особистого просторового охоплення – не лише інформаційного, а й речового. Водночас зростає лабільність локалізації “центрів виробництва благ”, завдяки чому “змінюється відношення з глибинною основою простору – місцями, де створюється багатство, новими критеріями вибору цих місць та того способу, яким ми їх пов’язуємо між собою” [13, с. 81].

Гроші також виходять за межі просторових кордонів і змінюють свої функції та сенс. Йдеться не лише про виникнення євро як спільної для країн Євросоюзу валюти. Йдеться і про доларизацію та “євроїзацію” інших країн. З другого боку, заміна готівки на банківські карти й виникнення карт внутрішнього корпоративного користування веде до зміни ролі грошей у суспільному житті та гнучкості й постійної змінюваності їх просторового охоплення. Отже й у сфері грошового обігу, як і в інших, спостерігаємо як його глобалізацію й подальшу уніфікацію, так і одночасну індивідуалізацію, демасифікацію.

Нарешті у складі продуктивної діяльності по експоненті зростає питома вага знань (як системної і контекстуальної інформації), що докорінно змінює економічні підвалини суспільного життя.

На відміну від “речових товарів”, інформаційні – “невизначені з погляду вартості. І так само як відкриття невизначеності у фізичних процесах потягло за собою зсув у парадигмі від класичної фізики до квантової, так і невизначеність в інформаційних товарах потребує окремої політекономії інформації. ... Коли інформація припиняє відігравати лише допоміжну роль в економічних угодах, коли вона стає замість цього їх центральним фокусом, логіка, що регулює виробництво і обмін фізичними товарами, втрачає чинність” [13, с. 131]. “Продукти знання ... можуть використовуватися мільйонами людей одночасно без зменшення цього ресурсу. Безкоштовне завантаження пісень з Інтернету жодним чином не відбивається на самій музиці” [13, с. 318]. Отже специфічність такого ресурсу як знання (інформація) знецінює не лише економічний сенс вартості, а й правовий сенс приватної власності.

Ураховуючи ж ту обставину, що в структурі продуктивної діяльності щодалі більше зростає частка неоплачуваної добровільної (волонтерської) праці, обсяги якої майже зіставні з оплачуваною, а потреби фірм у скороченні видатків провокують “екстерналізацію праці” (перекладання частки праці, раніше здійснюваної виробником, на споживача), а також стрімке нагромадження знань та інформаційних продуктів, що безкоштовно викладаються мільйонами ентузіастів в Інтернет-мережі і є загальнодоступними, автори роблять висновок про розгортання не так глобалізаційних процесів (які доволі аргументовано ставляться під сумнів), як про перехід до нового типу виробництва, що в їхній термінології отримав назву Третьої хвилі, та нового типу суспільства, де провідним способом життєдіяльності є ототожнення продукування та споживання – *pro-sumtion*. “Цивілізація Третьої хвилі починає стирати розрив між виробником і споживачем, що склався історично, породжуючи особливу економіку завтрашнього дня, яка сполучає в собі обидва чинники – “*prosumer*” economics (слово “*prosumer*” вивторене з “*producer*” – виробник – та “*consumer*” – споживач)” [8, с. 34]. Мовлене в першу чергу стосується “про-живача” – продукувальника й споживача інформаційного продукту.

За таких умов розмивається саме поняття ринку, а виробництво і, зрештою, уся решта форм соціального життя, на відміну від магістральних тенденцій, притаманних попереднім історичним формам, тяжіють не до гомогенізації та масифікації, а до демасифікації та персоналізації. “Третя хвиля” розхитує всі принципи індустріалізму мірою того, як замість чинників традиційного промислового

виробництва, таких як земля, праця, капітал, усе вище починають цінуватися знання. ...Якщо Друга хвиля принесла масовість, Третя хвиля звільняє від неї виробництво, ринки, суспільство. ...Якщо Друга хвиля будувала вертикальну ієрархію, у Третій хвилі є тенденція до горизонтальних організацій і до створення стільникових і альтернативних структур. ...Перша хвиля...засновувалася головним чином на вирощуванні продуктів, Друга хвиля – на їх виробництві, Третя хвиля системи багатства все більше засновується на послугах, мисленні, на знаннях та професіоналізмі” [13, с. 30].

Таким чином, можемо констатувати наявність потужної і спричиненої самим ходом економічного розвитку тенденції до зростання різноманітності – товарів, способів діяльності і, як побачимо далі, спільнот, – аж до їх індивідуалізації.

Відбувається фундаментальна зміна місця людини у системі виробництва. Розвиток автоматизованих виробництв, де фізична участь людини у процесі виготовлення речі виявляється непотрібною, а виробничо-репродуктивні функції (пов’язані з малокваліфікованою працею, що потребує фізичних зусиль, і низьким інтелектуальним насиченням, ґрунтовані на алгоритмізованих операціях) замінюються продукувальними й креативними, дедалі вивільняє людину від ситуації, коли моделі її життєдіяльності нав’язано їй матеріалізованою структурою “соціального тіла” – техніки. Та ж ланка виробничого буття, яка не обходиться без втручання людини, потребує не вузьких знань у межах однієї професії, а гнучкості і синтезуючої здатності мислення, вміння змінювати процеси, розпоряджатися інформацією і приймати рішення. Динамічний світ, параметри якого змінюються зі швидкістю, за якої “статичне” знання, отримане в школі й ВНЗ раз і назавжди, застаріває одразу після отримання, потребує інших комунікативних моделей, іншого типу мислення й поведінки.

Відповідно зазнає змін соціальна сфера, де новий спосіб виробництва викликає до життя нові форми сім’ї, організації виховного процесу, способи набуття знань та їх застосування.

Можемо констатувати, що йдеться, власне, про таку зміну комунікації, за якої, по-перше, виробнича діяльність і життєдіяльність індивідів поступово зливаються, а, відтак, жорстко розмежовані в індустріальну добу суспільні цілепокладання і цілереалізація (розмежування яких і лежить в основі класового поділу) “возз’єднуються” і пересуваються на індивідуальний рівень, внаслідок чого втрачає економічний сенс поняття експлуатації.

По-друге, самоврядність як здатність самому організовувати власну продуктивну діяльність стає масовим надбанням і явищем не лише груповим, а й, знову ж-таки, індивідуальним. Людина перестає бути проміжною ланкою родового буття, виразником анонімного роду і набуває рис суб'єкта-власника свого інтелектуального скарбу, який вона з власної волі віддає суспільству. До людини, зрештою, повертається функція прийняття рішень, покладання власних дій і самочинної організації фізичних та інтелектуальних рухів. Самочинність особи, що була для Модерну світоглядним ідеалом, чимось бажаним, набуває буденності.

По-третє, продукування щодалі більше не лише потребує зростання інформаційного складника в процесі виробництва, а й змінює свій характер з “матеріального” на не-матеріальний (і то не лише “інформаційний”, а й культурний, “ціннісно-сенсовий”) у кінцевому продукті, призначеному для споживання іншими.

Таким чином і за ознакою персоніфікації (індивідуалізації) способу продуктивної діяльності людини, і за ознакою не меншої персоніфікації продуктів такої діяльності – за збереження їх суспільної значущості і затребуваності та їх виходу “в обіг” і широкий вжиток, – можна говорити про розмивання кордонів між виробництвом і культуротворчістю. Світ, на порозі якого ми нині перебуваємо, це світ, що за культуротворчою насиченістю самого виробництва і універсалізмом особистості нагадує Ренесансну добу, а за ознакою єдності діяльності та життєдіяльності та за відповідною їй і проголошеною Постмодерном рівністю “метанаративів” і, відтак, міфотворчою креативністю – архаїчну добу, це світ “культурного виробництва”. Свого часу О. Шпенглер зробив висновок про занепад Європи, виходячи з того, що масифіковане індустріальне виробництво протистоїть культурі як демасифікованій сфері діяльності людини, кожен продукт виробництва в якій має ознаки унікального й неповторного, і знищує її [11]. Сьогодні ж маємо зворотній процес повернення персоналізації і демасифікації у саме виробниче життя – внаслідок його істотного перетворення.

Ще несподіваніше виглядають тенденції до демасифікації у культурній царині. “Мірою глобалізації у культурній сфері відбувається не лише стирання відмінностей, а й їх посилення”. – відзначає В. Малахов. “Вона одночасно сприяє і культурній стандартизації (“макдональдизації”), і збільшенню культурного розмаїття. Світовий культурний ринок потребує того, що для націй-держав завжди було головним боєм – культурних відмінностей. ТНК, що

діють у сфері культуріндустрії – справжні мисливці за “аутентичністю”. Прагнучи задовольнити існуючий попит на екзотизм, вони шукають, знаходять і плекають “культурні продукти”, які можуть бути запропоновані покупцям як некомерційні, альтернативні, нонконформістські тощо. ... Тенденція до форсування відмінностей породжена самим процесом маркетинга” [5, с. 114].

Результатом того є своєрідне друге народження культурних меншин і своєрідна етнізація та регіоналізація культури: “витіснені на периферію мови пересуваються до публічного поля, напівзабуті обряди й музичні стилі перетворюються на предмет масового вивчення” [5, с. 114]. Продовжуючи думку британського теоретика культури Тері Іглтона про те, що в минулому культура перебувала в основі створення сучасних держав, а в майбутньому вона ж їх зруйнує, можна додати, що вона ж робить безперспективними спроби уніфікації культурного простору державних і наддержавних утворів [12]. Отже, хоч би як парадоксально це прозвучало, найкращім запобіжником культурної уніфікації й запорукою збереження й розвитку локальних культур, є самий процес глобалізації.

Відповідно до глобальних змін у соціокультурному просторі докорінно змінюються й стосунки в системі “людина – влада”. Деуніфікованим, демасифікованим індивідом, у розпорядженні якого безліч інформаційних альтернатив, неможливо маніпулювати – він не підпадає під маніпулятивні процедури: він не читатиме ЗМІ, не дивитиметься програми телебачення, які йому не цікаві, потребу в яких він не відчуває. Відтак існування державних ЗМІ, державного ТБ, державних не за ознакою належності, а за способом використання їх як особливого знаряддя впровадження політики, ідеологічної обробки чи виховання в потрібному дусі (“комуністичному”, “патріотичному”, “національному” тощо), стає принципово неможливим. У поліцентричному комунікативному просторі вибір засвоюваної поведінкової моделі, таким чином, залишається за споживачем інформації, а поліцентричність її джерел тягнє до перетворення споживача на продукувальника.

Зміна економічної структури суспільства тягне за собою й докорінну зміну соціальної структури – і також убик її урізноманітнення, подрібнення, мозаїчності. За словами Й Масуди, “революціонізовувальна дія інформаційної технології веде до того, що в інформаційному суспільстві класи замінено соціально недиференційованими “інформаційними співтовариствами” [2, с. 12],

можливість формування яких і особистого вибору належності до будь-якого з них забезпечено єдиною інформаційною й комунікативною мережею – інтернетом та сучасними засобами зв'язку.

Таким чином, мірою зростання ступеню єдності інформаційних потоків, рівень уніфікованості спільного інформаційного й загалом комунікативного простору зменшується, відповідно його різноманітність, мозаїчність зростатиме. Відзначена тенденція до зменшення кількості масових, уніфікованих ЗМІ й зростання локальних і спеціалізованих, орієнтованих на невеликі специфічні аудиторії, створює ґрунт для формування **немасової, групової й індивідуалізованої свідомості**.

У сучасному світі техніко-технологічні, владно-інституціональні, інформаційно-обмінні й духовно-культурні ландшафти виразно тяжіють до мозаїчної організації й наближаються до такої конфігурації, де визначальним складником мозаїчно організованого *лебенсвелту* є вже не соціальна структура будь-якого обсягу й характеру, а окрема людина-індивід. Комунікативне (на всіх рівнях й усіх сферах соціального життя) становлення єдності людства супроводжується зростанням самодостатності людини.

У таких умовах самоідентифікація особистості дедалі більше стає справою вільного й свідомого вибору людини між безліччю можливих ідентифікацій з безліччю транснаціональних мікро-спільнот. З іншого боку, мікрорівнева ідентифікація через свою багатомірну варіативність сприяє розширенню горизонтів макрорівневої ідентичності. Про що власне йдеться?

Узагальнюючи висновки низки дослідницьких робіт, присвячених особливостям сучасного формування ідентичності, Н. Пеллагеша виокремлює 16 груп чинників, що забезпечують ідентифікацію макрорівня – національну в межах національної держави [7, с. 36-37], і у випадку створення наддержавного утвору продовжують відігравати ту саму роль. На наш погляд, їх можна звести до 4-х блоків:

- створення єдиного простору (спільні кордони, єдине громадянство уніфіковані правові засади його функціонування);

- створення спільного часового континууму, “архаїзація спільноти”: спільна історія, єдина мережа інститутів збереження минулого (музеїв, бібліотек), спільні міфи та проєктивні ідеологеми, націлені на витворення проєкту спільного майбутнього;

- створення єдиних сакралізованих знаково-символічних кодів, що пов'язують час і простір (для державних і наддержавних утворів типу Євросоюзу це – прапор, гімн, єдина валюта та її іконо-

графія), спільних ритуалів – державних свят, масових дійств, що динамічно актуалізують ці коди;

– гомогенізація медіаторів і трансляторів спільних знаково-символічних кодів: спільний комунікаційний (ЗМІ) та мовний простори, стандартизація освіти, насичення літератури й мистецтва відповідним знаково-символічним рядом.

Якщо перші два чинники пов'язані передусім з підтриманням державами своєї окремішності і можуть залишатися нав'язуваними ще довгий час, то два останніх залежать далеко не лише від державної політики, а й, як уже було показано, зазнають істотного впливу сучасних загальносвітових тенденцій, формуючись спонтанно на мікрорівні. Для прикладу можемо згадати поширення флеш-мобів і швидке перетворення їх у традиційні, виникнення транснаціональної символіки у різних комунікативних групах, члени яких можуть бути відділені один від одного якими завгодно просторами й кордонами тощо.

В умовах високої варіативності вибору знаково-символічних рядів та спільного, сказати б, загальнопланетарного комунікативного простору, в якому доступними стають найрізноманітніші медіатори й ретранслятори найрізноманітніших кодів, оголюються глибинні підстави ідентифікації – ціннісні. Стає зримим те, що одне й те саме ціннісне ядро може виявлятися в найрізноманітнішому знаково-символічному оформленні. Водночас дедалі більше стає очевидно і певна незіставність ціннісних ядер, що лежать в основі цих кодів. Однак формування мозаїчного світу розмиває підстави збереження того ціннісного ядра, яке ґрунтовано на несприйнятті Іншого, ядра, що його ще 70-х рр. минулого століття Володимир Лефевр назвав Другою морально-етичною системою [3]. Іншість як основа світу, що вже виразно вимальовується в сьогоденні, світу, де можливість і потреба "бути-іншим" стає засадничим принципом буденного життя, тягне за собою й поширення протилежної морально-етичної системи, з подачі Лефевра поійменованої Першою. Таким чином, пророковане С. Хантінгтоном загострення "зіткнення цивілізацій" [10, с. 35] протистояння культур є насправді реакцією "східного світу" на об'єктивний, не спровокований державними чи наддержавними культурними політиками, а спонтанний наступ Першої ціннісної системи, який носії Другої безспідставно характеризують як європеїзацію. Так, європеїзація. Однак не в сенсі уніфікації, якій протистоїть дедалі більше урізноманітнення знаково-символічних кодів, а в сенсі

розширення поля можливостей варіативності самої ідентичності в сучасному світі.

Література:

1. Велика Британія. [Ел. ресурс] – Режим доступу: http://pidruchniki.ws/10751107/geografiya/velika_britaniya.
2. Гуревич П. С. А волны истории плещут... // Э. Тоффлер Третья волна. – М.: АСТ, 2010. – 784 с.
3. Лефевр В. А. От психофизики к моделированию души // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 51-58.
4. Лихолат С. М., Прус Л. П. Зайнятість населення як основний показник розвитку країни. – Науковий вісник, 2007. – Вип. 17. 8. – С. 275-279.
5. Малахов В. С. Культурные различия и политические границы: национальный, локальный и глобальный контекст. – Философский журнал. № 1 (4). – М.: ИФ РАН, 2010. – С. 107-118.
6. Німеччина: економічна ситуація [Ел. ресурс] – Режим доступу: <http://svit.ukrinform.ua/Germany/germany.php?menu=economy>.
7. Пеллагеша Н. Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації. – К.: НІСД, 2008. – 288 с.
8. Тоффлер Е. Третья волна. М.: АСТ, 2010. – 784 с.
9. Філософія пенсійної реформи / Економічна правда [Ел. ресурс] – Режим доступу: http://www.epravda.com.ua/publications/2011/07/13/291584/view_print/.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33-48.
11. Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х тт. – М.: Мысль, 1993.
12. Eagleton T. The Idea of Culture. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006, – 156 p.
13. Toffler A., Toffler H. Revolutionary Wealth: How it Will be Created and how it Will Change Our Lives. – New-York.: Alfred A. Knopf, 2006. – 512 p.
14. Fukuyama F. The End of History and the Last Man. – New-York.: An Avon Book, 1993. – 418 p.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія” **М. О. Зайцев**

УДК (008+304)|(316. 752. 4)

Маріанна Черниш

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНОМУ БАГАТОКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДОСВІД

У статті в контексті огляду основних тенденцій культурної політики Євросоюзу проаналізовано можливості забезпечення проголошеного ЄС гасла “єдності в розмаїтті”. Зроблено висновок, що загрози уніфікації, яка виникає внаслідок політики конструювання наднаціональної ідентичності, протистойть вплив спільної для європейських народів ціннісної основи їх культур, ядром якої є легітимність самого розмаїття.

Ключові слова: єдність в розмаїтті, національна ідентичність, багатокультурне суспільство.

M. Chernysh. The problem of identity in the modern multicultural society: the European experience

In the context of the review of major trends of European Union's cultural policy the article analyses the capabilities to ensure the EU proclaimed motto “unity in diversity”. It is concluded that the influence of the European nations' common value foundations of their cultures, the core of which is the very legitimacy of the diversity, resists the threat of unification, resulting from the policy designing the supranational identity.

Keywords: unity in difference, national identify, multicultural society.

М. Черныш. Проблема идентичности в современном многокультурном обществе: европейский опыт

В статье в контексте рассмотрения основных тенденций культурной политики Евросоюза проанализированы возможности обеспечения провозглашенного ЕС лозунга “единства в многообразии”. Сделан вывод, что угрозе унификации, возникающей вследствие политики конструирования наднациональной идентичности, противостоит влияние общей для европейских народов ценностной основы их культур, ядром которой является легитимность самого разнообразия.

Ключевые слова: единство в разнообразии, национальная идентичность, поликультурное общество.

Друга половина минулого століття ознаменувалася на європейських обширах двома вкрай серйозними з погляду нинішньої актуалізації проблеми ідентичності подіями. Це, з одного боку, формування Євросоюзу – наднаціональної структури нового типу, аналогів якій історія не знає, що об'єднала під своїм дахом цілу низку європейських країн з їх культурною поліфонією, потреби подальшого розвитку якої висунули на порядок денний питання витворення наднаціональної загальноєвропейської ідентичності. З другого ж, – різке зростання міграційних потоків, спрямованих також передусім у бік Європи, яке дедалі більше виявляє тенденцію лише до посилення і вже сьогодні примушує політичну еліту європейських країн говорити про загрози національно-культурній і навіть цивілізаційній ідентичності європейців.

Відтак проблема ідентичності, притаманна сучасним багатокультурним суспільствам і поліетнічним державам, на сьогодні набула нового, загостреного звучання, що викликало до життя підвищену до неї увагу й зрештовувалося в широкому колі фундаментальних і прикладних праць, присвячених дослідженню як різноманітних аспектів культурного складника євроінтеграції, так і проблем ідентичності, що практично набувають вигляду проблеми збереження культурного розмаїття у сучасному багатокультурному суспільстві. Це, зокрема, роботи У. Альтерматта, Е. Балібара, С. Бенхабіб, С. Гантінгтона, Р. Дарендорфа, В. Кімліки, Р. Робертсона, С. де Сузи, М. Валлерштайна, М. Вінтла, Ю. Габермаса, М. Демоссера, С. Зеттерхолма, Р. Ітвели, Е. Клауса, Р. Мейєра, І. Ноймана, Е. Оттоленгі, Е. Райтера, К. Рамфорда, Е. Сміта, М. Сореса, Ж.-К. Тебо, Ч. Тейлора, Д. Уельша, П. Шеффера, Дж. Шоттера, Д. Якобса та багатьох інших.

Серед українських напрацювань цього напрямку варто відзначити праці таких авторів, як Є. Афонін, В. Воронкова, Т. Воропай, А. Гальчинський, Я. Грицак, О. Гриценко, В. Горбулін, М. Жулинський, А. Кудряченко, Т. Метельова, М. Михальченко, Ю. Павленко, Ю. Пахомов, М. Попович, М. Рябчук, Т. Яковук, Н. Пелагеша, Н. Погоріла, О. Шморгун, О. Ярош.

Однак саме існування дуже розлогого за охопленням розглянутих аспектів кола робіт на сьогодні вимагає їх певного зведення до “концептуального центру” та виявлення в ньому вузлових проблем збереження й розвитку культурного розмаїття і перспектив їх

розв’язання. Центральним же питанням означеного проблемного поля є, на наш погляд, проблема ідентичності, яка у світі, що глобалізується, зазнає фундаментальних трансформацій. Метою цієї роботи є виокремлення конструктивних складників напрацьованого європейського досвіду в розв’язанні проблеми ідентичності в сучасному багатокультурному суспільстві.

Така мета потребує вирішення низки завдань. Зокрема, виявлення можливих напрямів і моделей подальшого розвитку Євросоюзу, в межах яких по-різному оцінюються і перспективи формування спільної наднаціональної ідентичності, і можливості збереження ідентичностей нижчих – національного та етнічного – рівней; виявлення спільної ціннісної основи, що уможливило варіювання своїх виявів у вигляді знаково-символічних відповідників ціннісного ядра; окреслення діалогічних та комунікативних перспектив взаємодії представників різних “культурних світів” та можливостей збереження їх ідентичностей за умов їхньої інкультурації в європейський контекст.

Історично європейський простір демонстрував такий напрям формування й розвитку спільнот, за якого численні етноси, відмінні за своїми культурними ознаками, не лише перебували у тісному сусідстві й взаємодії, а й були об’єднані в кордонах тієї чи іншої держави. Відтак проблема ідентичності історично набула внутрішнього для суспільств характеру. У часи формування національних держав, що провадили політику нівелювання етнічних розбіжностей під егідою панівного в суспільстві етносу, ця проблема фактично “вирішувалася” силовим, примусовим шляхом проведення відповідної державної політики культурного суверенітету. Однак становлення об’єднаної Європи не лише поклато під сумнів продуктивність такого шляху в межах наднаціонального утвору, а й унеможливило його, оскільки силові уніфікаційні методи у сучасному світі є дедалі більше неприйнятними і інфікованими загостренням конфліктів. За словами В. Малахова, у глобалізованому світі “культурний імперіалізм – така ж програтна позиція, як і культурний націоналізм. ...В епоху тріумфу націоналізму опозиція місцевого й національного виглядала як опозиція партикулярного й універсального. Локальне (місцеве, регіональне) протистояло національному як частина цілому. В епоху глобалізації в положення локального (партикулярного) потрапляє вже національне” [2, с. 91].

А проте подальше змінення Євросоюзу, який сою своєю повою не в останню чергу завдячує спільністю історичної долі та

культурною спорідненістю європейських народів, потребує формування нового наднаціонального, європейського типу ідентичності. Останнє пов'язане з цілеспрямованим інспіруванням такої ідентифікації громадян країн-членів ЄС, яка ґрунтується на “переживанні-усвідомленні” належності передусім до цього, а не національного простору” [5, с. 118]. І в цьому контексті проведення Євросоюзом у цілому та його країнами-членами свідомої культурної політики, спрямованої на забезпечення умов формування такої наднаціональної євроідентичності, у будь-якому разі стикається з двома проблемними “блоками”.

Перший з них спричинений потребами формування спільної ідентичності народів, що мають свої усталені національні держави, хоч і об'єднані сьогодні в наддержавному утворі, але такі, що прагнуть збереження власного культурного обличчя й захищають свою ідентичність засобами внутрішньодержавної культурної політики. Існування другого пов'язане з уже згаданими міграційними процесами, що призвели і так багатокультурні європейські суспільства до антагоністичного загострення проблем співіснування представників різних ідентичностей у кожному з сегментів суспільного життя, до “зростання напруження в міжцивілізаційних відносинах” [10, с. 148] усередині кожної з країн-членів ЄС. Сьогодні в країнах Європи живе, за різними оцінками, до 22 млн мусульман (станом на 2009 рік, згідно з дослідженням, проведеним американським “Дослідницьким Центром П'ю” [10, с. 147]). Мірою зростання імміграційних потоків проблеми формування загальноєвропейської ідентичності різноманітних європейських народів за умови збереження їх національно-культурної ідентичності загострюються й ускладнюються тими, що впливають зі взаємин носіїв різних цивілізаційно-культурних світів у межах єдиного європейського простору.

Тугий вузол проблем, пов'язаних зі збереженням ідентичності (що відобразився у європейському гаслі “єдність у різноманітті”), вимагає припущення, що й самий феномен ідентичності у сучасному світі мусить зазнавати істотних трансформацій, і змушує задаватися питанням, як можлива єдина європейська культурна політика й яких форм вона може набувати в реалізації зазначеного гасла. Як доводить Н. Пелагеша, “наднаціональні колективні ідентичності ...будуються за допомогою тих самих механізмів, які використовувалися для національних ідентичностей сучасних держав-націй” [7, с. 59], оскільки будь-яка ідентичність “є соці-

альним конструктором, що створюється за допомогою відповідного дискурсу” [7, 62]. У цьому зв’язку Т. Метельова зазначає, що “для Євросоюзу, який в суто практичній своїй розбудові і забезпеченні життєздатності, потужності і конкурентоспроможності стикнувся з дією обох тенденцій – уніфікаційної і партикуляризаційної, гостро постає питання їх співвідношення і відгуку на них у реальній політиці” [3, с. 29], а отже, – й питання, що являє собою європейська єдність у культурному сенсі. Чи існує вона, чи її належить створити через політику формування європейської ідентифікації?

Говорячи про єдину Європу як певний політичний, соціокультурний і цивілізаційний проект, його дослідники Д. Якобс і Р. Мейєр відзначають, що “на сьогодні існує три основних проекти майбутнього Європи в інституційних межах Європейського Союзу [9]. Перший проект, який можна назвати політичним за його спрямованістю, зорієнтований на перетворення Євросоюзу фактично на політичну наддержаву. Зрозуміло, що його реалізація апелює до зразків минулого і так чи інакше пов’язана з уніфікаційними тенденціями.

Другий проект, який Д. Якобс і Р. Мейєр означають як соціальний, “орієнтований на гуманістичні цінності, права людини і демократію” [9]. Його стрижнем є забезпечення передусім єдиного правового поля й соціального комфорту усіх належних до європростору громадян. Цей проект за його культурними параметрами скоріше протилежний першому, оскільки тяжіє до культурної автономізації різних спільнот у рамках єдиного соціального й правового поля. Саме він щонайбільше пов’язаний з політикою мультикультуралізму, яку сьогодні усе ще намагається провадити Євросоюз. З цим проектом добре узгоджується концепція Ентоні Сміта, за якою ідентифікація здійснюється щодо спільноти, котра, своєю чергою, означає “спільні інституції і єдиний кодекс прав та обов’язків для всіх членів спільноти. Вона потребує також визначеного соціального простору, добре демаркованої обмеженої території, з якою члени спільноти ототожнюють себе і до якої відчують свою належність” [8, с. 18]. За такого підходу культурна ідентифікація набуває вигляду кількарівневої, де базовим рівнем ідентифікації є групова, а ідентифікації вищого рівня забезпечено “цінностями” соціал-демократичного гатунку – соціальними й правовими та відповідними, навіть штучно витвореними символічними відповідниками. Культурні – етнічні й групові – суперечності визнаються тут не лише неусувною проблемою, а й отримують

ють визнання їх належними. Однак залишається незрозумілим, як тоді можливі національні культури як такі, що мають надгрупову природу, і що відбуватиметься з ними за таких умов.

Основою третього проекту є збереження й захист національних держав та зміцнення їхньої ролі в об'єднаній Європі. Такий проект зорієнтовано на збереження хоч і обмежених у нових глобальних умовах, але ще існуючих державних суверенітетів і забезпечення національної культурної самобутності народів держав-членів.

На думку Д. Якобса і Р. Мейера, процес практичного будівництва ЄС демонструє тяжіння до поєднання першого й другого проектів [9]. Однак така модель, на наш погляд, не лише не виключає культурної уніфікації – передусім, на штучно витворених й ідеологічно забарвлених ціннісно-символічних засадах. Вона, як засвідчує історія, справді здатна продукувати інший тип ідентифікації і культури (і сама потребує такого типу), де у визначенні себе належним до спільноти домінує протиставлення своєї належності до такої наднаціональної структури всьому іншому, що перебуває за її просторовими межами, і не виключає силове витіснення національних й етнічних культур на периферію культурного життя. А отже, якщо тут і йдеться про збереження розмаїття культур, то лише у формах їх своєрідної резервації й консервації.

Потреба в “єдиній культурі” штовхатиме політичну еліту до її штучного створення засобами культурної політики, серед яких як визначальні Н. Пелагеша [7] та Т. Метельова [3; 5] виділяють створення єдиного простору, що формується за рахунок спільних кордонів, єдиного громадянства й правового поля; створення спільного часового континууму, “архаїзація спільноти”: створення спільного минулого – історії, спільних міфів та проектів майбутнього; створення єдиних знаково-символічних кодів та ритуалів; створення спільного інформаційного простору та мережі носіїв культурних, знаково-символічних кодів. Унаслідок такої свідомо проваджуваної політики “європейська людина”, яка користуватиметься уніфікованим псевдокультурним знаково-символічним рядом, являтиме собою дещо аналогічне колишній “радянській людині”, а місце етнонаціональної культури, найімовірніше, заступатиме “універсально-попсова макдональдизація”.

Є, однак, інша, альтернативна можливість, пов'язана з ідеєю культурної спорідненості європейських народів, котра й забезпечила виникнення Євросоюзу й може слугувати об'єднавчим ґрунтом та стимулом його подальшого розвитку. У такому ціннісно,

а не символічно орієнтованому процесі регіональна варіативність культурної символіки, цілком у згоді з намаганням Європи зберегти культурне розмаїття, не є перешкодою у формуванні європейської ідентичності.

Практично всі дослідники підносять до рангу коренів культурної спільності Європейських народів систему цінностей, іменуючи їх “загальноєвропейськими” або “загальнодемократичними” чи навіть “загальнолюдськими”. Та хоч би який набір прав і свобод людини потрапляв до їх переліку (а набори варіюються) – цінність людини-індивіда, поняття її природного й невід’ємного права на життя, світоглядні та політичні свободи – свобода поглядів і переконань, свобода совісті, рівність, незалежно від “раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, мовних або інших ознак” (як це записано в Конституції України), верховенство права й вимога права громадянина на справедливий суд (і це перелік не вичерпний), – слід звернути увагу, що всі вони походять з одного власне культурного джерела й властиві Першій морально-етичній системі (за В. Лефевром [1]) з її конститутивним принципом легітимності Іншого, визнання права на існування одиничного не меншим, ніж права на існування загального, ствердження одиничності, партикулярності – вихідними, а загального, сукупності, спільноти – похідними соціального життя. Вони є й залишаються цінностями, домінантною серед яких є визнання легітимності Іншого. Решта – похідні й історично зумовлені.

Щодо Європи можна говорити про існування єдиного спільного ціннісного ґрунту, на якому й зростає уся різноманітність знаково-символічних рядів з одним і тим самим ціннісним зарядом. Усі вони й становлять основу для різних етнічних, а в подальшому національних культур. Зважаючи ж на посилення в добу глобалізації етнічного й регіонального культурних складників і культурній актуалізації наявних знаково-символічних рядів, а подеколи й відродження вже музеєфікованих архаїчних, або й навіть зниклих, питання полягатиме в тому, чи зберігатимуться ціннісні “національні культурні паттерни” в умовах ренесансу знаково-символічних рядів як корелятивів тієї етнічності” [3, с. 31]. І тут слід згадати, що ціннісними основами всієї варіативності національних, етнічних регіональних культур народів країн-членів ЄС, є сама легітимність іншості, яка й уможливорює і розквіт етнічного в межах національних держав, і збереження самих національних культур. У

межах такої ціннісної системи, де інший визнається належним, а його право бути таким є засадничою світоглядною основою, збільшення варіативності культурних проявів і знаково-символічних рядів, у яких цю цінність закарбовано, не загрожує єдності вже існуючого, а збагачує його.

Отже, європейський досвід трансформацій національно-культурної ідентичності в сучасних умовах вселяє оптимізм, оскільки доводить: зростання розмаїття регіональних та етнічних ідентифікацій, як і витворення наднаціональної ідентифікації не тягне за собою руйнації національних ідентичностей, оскільки усе розмаїття етно-регіональних знаково-символічних рядів усередині національних спільнот, як і палітра існуючих “кодів національних культур” в Європі самим своїм існуванням зовбов’язане спільній ціннісній основі, що й забезпечує це розмаїття.

Менш оптимістичним є перспектива розв’язання проблем, що виникають в контексті взаємин представників різних цивілізаційних ціннісних систем. Для осіб, які засвоїли ціннісні настанови Другої морально-етичної системи, феномен іншості і зумовлена ним легітимність розмаїття, в тому числі національно-культурного, сприймається негативно і являє собою дещо неприпустиме, засуджуване [4; 6]. “Можливість порозуміння між “ціннісними світами”, що виявляє себе як давня й фундаментальна проблема взаємин між “цивілізаціями”, знаходження взаємоприйнятних засад їх співжиття, – пише Т. Метельова, – це та проблема, яка наразі ще не отримала навіть прогностичних і концептуальних пропозицій та перспектив її розв’язання і, екстраполюючись на взаємини корінного населення та емігрантських громад, становить на сьогодні одну з найболючіших проблем сучасної Європи” [3, с. 32]. Іншими словами, питання інкультурації іммігрантів у європейський світ – це питання налагодження діалогу між тими, для кого такий діалог є природним і позитивним, і тими, хто категорично заперечує його можливість і прийнятність. Коріння такої проблеми сягають світоглядного й ціннісного ґрунту, а її розв’язання можна пов’язувати, імовірно, лише з поширенням глобалізаційних процесів, які тягнуть за собою глобальні комунікативні й відповідні їм світоглядні зміни.

Література:

1. Лефевр В. А. От психофизики к моделированию души // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 51-58.

2. Малахов В. С. Культурные различия и политические границы: национальный, локальный и глобальный контекст. – Философский журнал. № 1 (4). – М.: ИФ РАН, 2010. – С. 81-96.

3. Метельова Т. О. Культурна політика в добу глобалізації: досвід об'єднаної Європи // Культурна політика у контексті полікультурного світу / Зб. матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції. – НАКККиМ-УЦКД, Київ, 29-30 вересня 2011 р.: у 2 ч. – К.: НАКККиМ, 2012. – Ч. 1. – 188 с. – С. 26-33.

4. Метельова Т. О. Людина в історії: пошук системних закономірностей. – К.: Українська книга, 2002. – 448 с.

5. Метельова Т. О. Національна ідентифікація в українському та європейському вимірах // Україна в Європі: контекст міжнародних відносин. / за редакцією д. і. н., проф. А. І. Кудряченка. – К.: Фенікс, 2011. – 632 с. – С. 118-129.

6. Метельова Т. О. Цивілізація як категорія культурно-цивілізаційного аналізу/Метельова Т. О. // Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку. – К.: Університет "Україна", 2010. – 405 с.

7. Пелагеша Н. Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації. – К.: НІСД, 2008. – 288 с.

8. Сміт Е. Д. Національна ідентичність / Ентоні Д. Сміт. / Пер. з англ. П. Таращука. – К.: Основи, 1994. – 224 с.

9. Якобс Д., Мейер Р. Європейська ідентичність: факти і вимисли. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dialogs.org.ua/crossroad_full.php?m_id=205.

10. Ярош О. А. Суперечності міжцивілізаційних відносин об'єднаної Європи та стратегії їх подолання // Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку. – К.: Університет "Україна", 2010. – 405 с. – С. 147-162.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник Інституту всесвітньої історії НАН України **Т. М. Метельова**

УДК 130 121 + 316.37

Андрій Артеменко

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ 2000-Х РОКІВ

Стаття присвячена аналізу робіт із дослідження проблеми ідентичності, які були написані у 2000-х роках. Автор порівнює і систематизує дисертаційні роботи українських дослідників. У статті відзначаються основні тенденції щодо підходів у розгляді означеної проблематики.

Ключові слова: ідентичність, топос, соціальна система.

A. Artemenko. The Identity Problems in the Social Philosophy Studies in 2000-ths Years

This article is dedicated to the analysis of the identity studies, which were published during 2000-ths years. The author compares and systematizes the works of the ukrainian scientists. The article takes note of the main tendencies in the making approaches to these problems.

Key words: identity, topos, social system.

A. Артеменко. Проблема идентичности в социально-философских исследованиях 2000-х годов

Статья посвящена анализу работ, исследующих проблему идентичности, которые были написаны в 2000-х годах. Автор сравнивает и систематизирует диссертационные работы украинских исследователей. В статье отмечаются основные тенденции в формировании подходов рассмотрения указанной проблематики.

Ключевые слова: идентичность, топос, социальная система.

Повернення інтересу до проблеми ідентичності в соціально-філософській думці має певний циклічний характер і збігається з кризами соціально-філософських концепцій та соціокультурних практик, які намагаються пояснити і спрямувати соціальні процеси регіонального і загального масштабів. Хвиля досліджень цієї проблеми 1990-х років відбувалась у межах розвитку концепцій

багатополярного світу, демократичного транзиту і транзитарних суспільств, практичного застосування політики мультикультуралізму. Але початок 2000-х продемонстрував нові тенденції соціально-політичної практики і кризу соціально-політичних проєктів останнього десятиліття XX століття. Проблема ідентичності перетворилась на наріжний камінь побудови глобальних зв'язків, регіональних політик і правових практик першого десятиліття XXI століття. Запит С. Гантінгтона до американської нації “хто ми?” була сприйнята як своєрідна оцінка занадто ліберальної культурно-національної політики західного світу, що привела до руйнації громадянської єдності, цілісності системи ліберально-демократичних і християнських цінностей, на яких базувалось американське суспільство як взірець моделі Західного світу. Проблема цілісності суспільних цінностей загострилась і для Європи, де політика мультикультуралізму і процеси розширення Євросоюзу теж значною мірою розхитали традиційну систему самовизначення європейця. Ідеї гібридних, “креольських” культур, дифузного проникнення соціально-культурних практик – те, що розглядалось як капітал розмаїтості сучасного суспільства, – потрапило під радикальну переоцінку західних дослідників і привело до публічної відмови від політики мультикультуралізму в європейських країнах.

Проблема ідентичності потрапила в центр уваги не тільки представників європейських країн, Сполучених Штатів Америки і Канади, але й тих, кого в цих країнах сприймали як культурних маргіналів, “посланців зі шпарин”, іншо-культурні меншини. Концепт “ідентичність” став головним терміном постколоніальних студій, які втретє переживають збільшення активності досліджень. Від тематики імперіалізму і культурної експансії до досліджень проблем культурного фронтиру та різноманітних “прощань з імперією” – вся ця широка палітра досліджень спирається на поняття “ідентичність”.

Дослідження процесу введення у пострадянську соціально-філософську літературу терміна “ідентичність” було проведено ще у 1998 році В. С. Малаховим у статті “Незручності з ідентичністю” [6]. Матеріали цієї статті стали підґрунтям більшості публікацій за темою ідентичності як у Росії, так і в Україні. Автором було відзначено, що термін “ідентичність” витіснив звичні терміни на кшталт “самосвідомість”, “самовизначення”. Сенс поняття, за думкою В. С. Малахова, нез’ясований і залежить від контексту його використання, “того, “хто” говорить”. Російський дослідник

відзначає, що заміна традиційної термінології могла б бути сприйнята як звичайний процес історико-понятійного характеру, але вона привела до значного семантичного зміщення і побудови “риторики ідентичності”, що має соціокультурні наслідки [6, с. 43]. Якщо продовжити цю думку з точки зору досвіду майже двадцяти років досліджень, то можна відзначити формування окремого поля досліджень і формування соціокультурної практики зі створення різноманітного рівня і характеру ідентичностей.

У статті розглядається декілька аспектів “ідентичності” як категорії філософської, соціологічної, психологічної та інтердисциплінарної. Схема В. С. Малахова стала майже незмінною для подальших досліджень ідентичності і корегувалась лише задля конкретизації розробок багатьох авторів. Для прикладу можна навести статтю Є. О. Труфанової, яка показово з’явилась у тому ж виданні, що і стаття В. С. Малахова, але через дванадцять років. Російська дослідниця говорить про ідентичність як предмет дослідження психології, соціальній філософії, антропології, соціальній психології й т. ін. Застосовуючи схему В. С. Малахова, вона зауважує, що кожна з цих галузей знання виділяє два типи ідентичності: індивідуальну й колективну. Під індивідуальною ідентичністю ми розуміємо ставлення людини до самої себе, формування якого відбувається в ході соціальної взаємодії. Колективна ідентичність – це не тільки усвідомленням певним співтовариством людей власних відмінностей і самотності, але й приписування йому ззовні певного значення [10].

Безумовно, вказана схема не є оригінальною й авторською навіть для В. С. Малахова, оскільки подібні класифікації є у багатьох авторів ХХ століття, наприклад у Х. Ортега-і-Гассета чи П. Рікера. Ця схема – продукт “штатного” застосування логічної операції класифікації, яка вирізняє у структурі ідентичності два рівні – індивідуальний і соціальний. У найпростішому визначенні індивідуальний рівень – це набір персональних характеристик, що роблять індивіда унікальним. Соціальний рівень пов’язаний з ідентифікацією індивіда з нормами й очікуваннями соціального середовища, в яке він занурений. Ці два рівні взаємозалежні, тому що бачення людиною самої себе виникають і розвиваються під впливом суспільних установлень. Власні норми індивіда можуть не збігатися з нормами й ролями, які він приймає в соціальних контактах. Для формування стійкої ідентичності необхідне узгодження індивідуального й соціального рівнів, а тому визначення ідентичності

пов'язане з процесами ідентифікації, своєрідним маркуванням себе для оточення і навпаки. Залежно від підстав ідентифікації, можна говорити про різні типи соціальної ідентичності: професійну, етнічну, регіональну, політичну й т. д. Саме ідентифікація є системою позначення індивідом своїх загальних і особливих ознак, виділення критеріїв ідентичності.

Таке формально спрощене, але "технологічно" універсальне ставлення до проблеми ідентичності простежується в сучасній науковій літературі, що присвячена дослідженню цієї теми. Слід наголосити на визначенні "технологічності" самої "ідеї ідентичності" для сучасних авторів, бо йдеться про практичне застосування самого знання про ідентичність, його соціального значення, те, що В. С. Малахов свого часу назвав "створенням "риторики ідентичності". Дослідження присвячуються функціональному аспекту проблеми ідентичності. Так Є. О. Труфанова у своїй статті намагається пом'якшити це ставлення через подолання проблеми множинності і цілісності ідентичності. Вона наполягає на тому, що говорити про різні ідентичності людини не зовсім правильно, оскільки існує безліч ідентифікацій, а ідентичність – одна [10, с. 10]. Індивідуальне життя людини і її персональна ідентичність залежать від колективної ідентичності тієї спільності або спільностей, до яких вона належить. Можна говорити про національну, етнічну, державну, культурну, професійну, релігійну й т. д. ідентичності. Найбільш гостро завжди ставляться питання самоідентифікації народу, нації, держави. Тим самим проблема ідентичності переводиться в статус проблеми соціальних технологій, психологічного підґрунтя соціальної самоідентифікації, побудови цілісного Я особистості у відповідності до певного соціального оточення. І так само, як і в 1998 році, ми зустрічаємо проблему соціальних наслідків ідентичності. Здається, що розгляд теми ідентичності потрапляє в замкнуте коло проблем, які повторюються в дослідженнях з певною інтенсивністю і регулярністю кожні п'ять-десять років.

Постійна "пульсація" теми ідентичності в сучасній соціально-філософській літературі вимагає звернутись до аналізу дисертаційних робіт, які з'явилися в Україні за останнє десятиліття. Така робота надасть змоги визначити головні тенденції дослідження проблеми, оглянути основні підходи й авторські позиції, що в кінцевому результаті розкриє не тільки рівень опрацювання теми, але й допоможе зорієнтувати власне дослідження на розгляд малознаних аспектів зазначеної теми.

У 1999 році під впливом роботи В. С. Малахова з'явилась монографія Т. С. Воропай "В пошуках себе. Ідентичність і дискурс", що присвячена розширенню предметного і смислового поля ідентичності через залучення до нього "дискурсивних формацій", "ідентичність розглядається не як атрибут тексту чи суб'єкту, а через функціонування соціокультурно обумовлених стосунків "суб'єкт-дискурс" [2, с. 8]. Авторка наполягає на неунітарності людського Я, співіснуванні багатьох Я в різноманітних життєвих горизонтах, що провокує питання про ідентичність. Перетин декількох Я є засновком питання про ідентичність [2, с. 9]. Т. С. Воропай відзначає, що для Нового часу проблема ідентичності не була затребуваною, вона виникає тоді, коли "починається переорієнтація розуму на культуру і буття людини" [2, с. 24]. Така генералізація висновків щодо історії філософії нашої епохи на думку, що проблема ідентичності проходить шлях загальної тенденції "спеціалізації науки". XIX століття – це період не тільки виникнення нових наук, але й усвідомлення специфічності природи об'єктів дослідження і залучених до них методів. Авторка досліджує проблему ідентичності на підставі розгляду "великих стилів культури", полишаючи за межами роботи ідею дослідження "великих періодів", яка добре була реалізована новою історичною "школою Аналів" у XX столітті. Слід відзначити те, що самі "великі стилі" стали можливими як певна констеляція "великих періодів", а в нашому випадку – всієї європейської філософської традиції. Проблема ідентичності – це справді проблема "буття, що здатне до артикуляції", як на цьому наголошує Т. С. Воропай, а тому зводити її розгляд лише до меж "великих стилів" означало б побачити лише певні форми генетичних змін загального процесу розвитку єврейської культури.

Проблема самототожності особи, "центру" чи "критерію" ідентичності для XIX-XX століть, яка аналізується Т. С. Воропай, – це не відкриття "розуму, що переорієнтувався на культуру", оскільки ідея множинності Я-образів з'являється ще у Д. Юма. Так само, як і ідея Ж.-Ж. Руссо щодо повернення єдності людині, яка втрачена під впливом культури, – це плід зовсім не тих "великих стилів", що стали центром уваги монографії. Тут швидше слід було б звернути увагу на складність системи ідентичностей, що пов'язана з залученням людини у низку неперервних зв'язків. Так Х. Ортега-і-Гассет свого часу зазначив, що черета позитивних і негативних значень будь-якого об'єкту формують цілісність більш масштабного явища і в той же час всередині більшого світу виникають

“малі світи”, які іспанський філософ назвав “прагматичними полями”. Але слід відзначити в цілому правильний підхід роботи Т. С. Воропай, що філософський доробок проблеми ідентичності був створений і сформував певну “риторику ідентичності” саме в руслі філософської антропології, філософії культури, соціальної філософії ХХ століття як аналіз “досвіду людини”, що створено романтизмом, модерном і постмодернізмом.

Серед дисертаційних робіт 2000-х років виділяється група досліджень, у яких віддається перевага термінології поза традицією “риторики ідентичності”. Яскравим прикладом цієї групи є роботи В. М. Хоменко “Цивілізаційний статус особистості: глобальні проблеми і перспективи розвитку (соціально-філософський аспект)” (Київ, 2001) і О. В. Чуйкової “Самоорганізація онтологічної самості в контексті соціального простору” (Київ, 2008). Беручи до уваги хронологічний розрив між цими дослідженнями, можна говорити про сталість такого підходу у вітчизняній науковій традиції. У роботах не використовується навіть термін “ідентичність”, але проблематика дуже близька: автори аналізують “онтологічну самість у динаміці її самоорганізації в умовах суспільства перехідного типу” [12, с. 7], визначають “цивілізаційний статус особистості” як “провідну форму самоздійснення людського індивіда за умов сучасної цивілізації, в ньому стає можливим органічне поєднане глобального і національного, особливого” [13, с. 16]. Авторські концепції розкривають спроби людини створити власний модус буття на засадах самоорганізації, орієнтуватися на вищі буттєві цінності в умовах соціального простору. Але дисертанти працюють у сталій термінологічній традиції і уникають терміна “ідентичність”, хоча ідеєю досліджень і за списком авторів, на чий методологічний доробок вони посилаються, цей термін міг би бути застосований.

Друга група досліджень проблеми ідентичності об’єднує роботи авторів, які намагаються “субстанціалізувати ідентичність” у вигляді нації, народу, національної держави. До такого роду робіт належать дослідження В. С. Левицького “Ідентичність Модерну: соціальний вимір та християнські витоки” (2000), О. Я. Надибської “Національне у самосвідомості особистості поліетнічного соціуму” (Одеса, 2002), А. С. Зубенко “Взаємодія особистої та соціальної ідентичності (соціально-філософський аналіз)” (Харків, 2005), Н. Ю. Тарасової “Особливості соціокультурної ідентифікації суспільства” (Дніпропетровськ, 2006), Т. С. Бердій “Співвідно-

шення етнічної та національної ідентичностей” (Донецьк, 2007), М. О. Кузьменка “Самовизначення Європейської спільноти (у парадигмі соціального конструктивізму)” (2008), Т. В. Коломієць “Націософська інтенційність у теоретичній спадщині представників української діаспори” (Київ, 2008), П. А. Ющенко “Національна ідея як матриця формування особистості: соціально-філософський аналіз” (2009), докторські дисертації Б. Б. Глотова “Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу” (Дніпропетровськ, 2008), Д. Є. Музи **“Соціокультурна ідентичність східнохристиянської цивілізації в контексті глобальних трансформацій” (2009)**. Автори цих досліджень звертаються до проблеми ідентичності в ракурсі самовизначення колективного “Ми”. Як головний процес сучасності, відзначається “розмежування націй і народностей, які прагнуть до побудови власних незалежних держав” і “відродження і формування національної самосвідомості як на особистісному, так і на загальносуспільному рівнях” [8, с. 2]. Тому проблема ідентичності з’являється як результат вирішення загальних завдань: “здійснити соціально-філософський аналіз поняття “самосвідомість” як іманентної властивості особистості та виявити роль самосвідомості у процесі націогенезу [8, с. 4].

Логіка цих робіт вимагає використання терміна “ідентичність” лише в контексті “збереження і розвитку національної ідентичності суб’єктів поліетнічного соціуму” [8, с. 9], а поняття “роду”, “племені”, “народу”, “нації” трактуються як “субстанції, що взаємодіють із самосвідомістю” [8, с. 6, 1, с. 5]. При цьому наголошується, що “людина ідентифікується як носій конкретних племінних, етнічних характеристик, що закріплюються в спільному образі життя. У сучасному суспільстві індивіди можуть вибирати і конструювати свою ідентичність” [1, с. 5]. Це доволі спірне судження щодо “племінних і етнічних” критеріїв ідентичності для інформаційної чи навіть індустріальної доби, але інші висновки зроблені в традиційній манері: про “множинність, незавершеність, відкритість ідентичності в сучасному соціальному просторі”, “ситуативний характер етнічної ідентичності” [1, с. 5]. Соціальна ідентичність розглядається як “поділюване колективне уявлення про “людину в соціальному просторі””, а процес самоідентифікації подається як “спосіб набуття підтримки й збереження ідентичності, тобто відповідності певної системи ознак, що дозволяють зараховувати індивіда до того чи іншого типу людей” [5, с. 13]. Тим самим поняття “ідентичність” використовується в значенні

функціонального спрямування системи визначення, збереження і контролю соціальної самоідентифікації особи.

У роботі А. С. Зубенко зміст соціальної ідентичності трактується як те, що дозволяє одній соціальній групі ідентифікувати іншу [4, с. 11]. Ця тема розгортається в роботі Н. Ю. Тарасової, при цьому автор ототожнює поняття ідентичності та ідентифікації [11, с. 11]. Тобто ідентичність зводиться до процедури ідентифікації на кшталт того, як свого часу функціоналісти намагались звести поняття “довжина” до поняття “вимірювання”.

Автори, що працюють у цій традиції, сприймають націю як щось первинно дане, завжди вже присутнє, субстанції, яка бажає свого розгортання. За такого підходу “національна держава” – це осмислене в “завершенні” національне буття, а “культурно-цивілізаційна ідентифікація пов’язана з усією тривалістю культурно-історичного буття народу” [11, с. 18]. Відтак авторам видається доречним вживання понять “національна ідентичність”, “національна самосвідомість” “національна свідомість”, знехтувавши відмінністю самих понять “ідентичність”, “свідомість” і “самосвідомість”, які не є предикатами поняття “національний”.

Динаміка дослідження проблеми ідентичності пов’язується з аналізом впливу трьох соціальних процесів: інформатизацією, глобалізацією і мультикультуризацією. Ці світові процеси ще не є завершеними, їх сутність залишається невизначеною, але в цілому можна вважати, що ідентичність інформаційної ери спирається переважно не на ототожнення із соціальними спільнотами, а на комунікативні дискурси самостей. Звернення до цього аналізу викремлює *третю групу* робіт, до яких можна віднести дисертації А. О. Маслова “Маргінальна особистість як предмет соціально-філософського аналізу” (Київ, 2004), Л. І. Клематової “Маргінальність в умовах трансформаційних процесів сучасного суспільства” (Сімферополь, 2006), А. Л. Свящук “Феномен маргінальності в генезисі мережевого суспільства” (Харків, 2006), В. М. Кочан “Феномен пограниччя в соціокультурному вимірі” (Сімферополь, 2008), А. Ю. Кузнецова (Київ, 2008).

Автори цієї групи досліджень розглядають ідентичності як ситуативний вибір особистістю своєї приналежності до систем оцінок в умовах глобалізації, творення нової ідентичності відбувається через сходження до глобальної ідентичності. Головний акцент робиться на “чуттєвість до відмінностей”, “локальне як умову глобального”, домінування особистісного над загальнолюдьським.

Ідентичність розглядається в контексті феномену маргінальності. У цьому плані виділяється три принципові тези цієї групи робіт:

– перша теза: важливою особливістю явища маргінальної особистості є її чітко виражений практичний характер [7, с. 15], а тому проблеми норми і не-норми, соціальної регламентації і переборення обмежень – ці питання приготували ідею по рухливості умов соціальної ідентифікації, а не “масової патології ідентичності” в сучасний період;

– друга теза: маргінальність – це крайня, гранична позиція допустимості дії, положення, оціночного судження, певна форма точки біфуркації, де позначається позитивний зміст моменту “перехідний”, “транзитний”, “синтетичний”, “дифузний”, “еклектичний”;

– третя теза: ідентичність – це цілісність, що штучно виокремлена і є наслідком “посттрадиційного характеру суспільного розвитку”, “впливу інформаційних маніпулятивних технологій, що створюють компоненти штучних ідентичностей”, “розколу єдиного соціокультурного простору через притягання різних цивілізаційних ядер” [9, с. 8]. Концепт “ідентичність” обґрунтовано на підставі “апології відмінності” і критики традиції “філософії ідентичності”, які авторами пов’язуються з “негативною діалектикою” Адорно і Хоркхаймера та традицією постструктуралізму Дельоза й Дерріда.

Четверта група робіт об’єднує дисертаційні дослідження В. В. Гусаченка “Феномен трансгресій модерну: соціально-філософський аналіз” (Харків, 2003), О. А. Довгополової “Метафорична схема обжитого простору: місце Іншого, Чужого, Відторгненого” (Одеса, 2008) і В. І. Палагути “Самоідентифікація суб’єкту в дискурсивних просторах” (Дніпропетровськ, 2010), присвячена ідеї можливості ідентичності, як результату “оточення”, “доторку”, “трансгресії”, “поліплощинної мережі”. У ракурсі цього підходу проблема ідентичності з’являється в метафоричній схемі обжитого простору серед феноменів Іншого, Чужого чи Відторгненого. Дискурсивність ідентичності подається як демаркація сфер Іншого, Чужого, Відторгненого. Системи ідентичностей (модерні і до модерні) набувають низку нових якостей, взаємодіючи одночасно в “мережах” функціональних, просторових і символічних. Усі ідентичності сьогодні є ідентичностями опору один одному і “мережам” [3, с. 20]. Тобто ідентичності надається не ситуативний, конфліктний, мінливий, а топологічний характер. Можна сказати, що ця група робіт підготувала топологічний підхід до проблеми ідентичності у вітчизняній дослідницькій літературі соціально-філософського спрямування.

Модель ідентичності забезпечується не єдиною основою, а взаємопроникненням топологічних систем. Це дає нам змогу перейти до аналізу топології ідентичності як результату “оточення”, “доторку”, “трансгресії”. Визначення сутності феноменів Іншого, Чужого та Відторгненого в соціальному просторі – демаркація картини обжитого світу в контексті їхнього трактування. Таке антропологічне спрямування напрямку досліджень проблеми ідентичності презентує схему “обжитого простору”, виявляє “топографію Чужого”, що робить можливим перехід від топографічного до топологічного дослідження ідентичності.

Як загальний висновок цього огляду вітчизняних монографічних і дисертаційних досліджень, присвячених проблемі ідентичності останнього десятиліття, слід відзначити певні загальні тенденції. По-перше, суперечливість висновків перших трьох груп робіт свідчить про необхідність розгляду феномена ідентичності як динамічного процесу, що відбувається одночасно в площинах соціальних стосунків, фізичного і символічного простору. Функціональність ідентичності, так само як і незмінність систем ідентифікацій – це лише ознаки перетину мереж, який і формує умови та форми визначення Я. По-друге, ідентичність базується на процедурі розрізнення між відомим, зрозумілим, розтлумаченим та рештою світу, яка працює за мережевим принципом виключення/виключення. Визначення ідентичності не є процесом, що відбувається “шаблонно” і послідовно. Як ми можемо побачити в дослідженнях третьої і четвертої групи робіт, це одночасний процес, що відбувається у декількох площинах і в різний спосіб. По-третє, ідентичність завжди полікомпонентна, але вона існує завдяки здатності індивіда до створення зрозумілої, раціональної і функціонально придатної цілісності власного образу, через що навколишній світ набуває ритмічності і структурованості. Ідентичність одночасно є продуктом і творцем об’ємності оточення в мультипопологічній системі потоків.

Література:

1. Бердій Т. С. Співвідношення етнічної та національної ідентичностей. – Автореф. Дис.. кандидата філософських наук: 09.00.03 – Донецьк, 2007. – 18 с.
2. Воропай Т. С. В поисках себя. Идентичность и дискурс / Т. С. Воропай. – Харьков: ХДПУ, 1999. – 448 с.
3. Гусаченко В. В. Феномен трансгресій модерну: соціально-філо-

софський аналіз. – Дис. доктора філософських наук: 09.00.03. – Харків, 2003. – 412 с.

4. Зубенко А. С. Взаємодія особистісної і соціальної ідентичності. – Дис. кандидата філософських наук: 09.00.03 – Харків, 2004. – 198 с.

5. Кургузов А. О. Мова як засіб соціокультурної самоідентифікації особистості. – Автореф. дис. ... кандидата філософських наук: 09.00.03 – Запоріжжя, 2004. – 22 с.

6. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью / В. С. Малахов // Вопросы философии, 1998. – № 2. – С. 43-53.

7. Маслов А. О. Маргінальна особистість як предмет соціально-філософського аналізу: Автореф. дис. ... кандидата філософських наук: 09.00.03. – К., 2004. – 18 с.

8. Надибська О. Я. Національне у самосвідомості особистості поліетнічного соціуму: Автореф. дис. ... кандидата філософських наук: 09.00.03. – Одеса, 2002. – 18 с.

9. Свящук А. Л. Феномен маргінальності в генезисі сітьового суспільства. – Дис. ... кандидата філософських наук: 09.00.03. – Харків, 2006. – 202 с.

10. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей / Е. О. Труфанова // Вопросы философии, 2010. – № 2. – С. 13-22

11. Тарасова Н. Ю. Особливості соціокультурної ідентифікації суспільства: Автореф. дис. ... кандидата філософських наук: 09.00.03. – Дніпропетровськ, 2006. – 20 с.

12. Чуйкова О. В. Самоорганізація онтологічної самості в контексті соціального простору: Автореф. дис. ... кандидата філософських наук: 09.00.03. – Київ, 2008. – 18 с.

13. Хоменко В. М. Цивілізаційний статус особистості: глобальні проблеми і перспективи розвитку (соціально-філософський аспект). – Автореф. дис. ... кандидата філософських наук: 09.00.03. – Київ, 2001. – 188 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ, протокол № 12 від 11. 06. 2012 р.

УДК 165.612

Святослав Вишинський

ВІЗІЇ ПОСТСУЧАСНОСТІ: ПОСТМОДЕРНІЗМ ТА ІНТЕГРАЛЬНИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ

У статті висвітлено актуальні проблеми постмодернізму в перспективі філософії інтегрального традиціоналізму. Автор вдається до порівняльного прочитання ідей Вольфганга Вельша і Рене Генона та артикулює традиціоналістський погляд на ситуацію постмодерну.

Ключові слова: інтегральний традиціоналізм, постмодернізм, *philosophia perennis*, Рене Генон, Вольфганг Вельш.

S. Vyshynskiy. The Visions of Postmodernity: Postmodernism and Integral Traditionalism

The article deals with the relevant problems of postmodernism in the prospect of integral traditionalist philosophy. The author compares Wolfgang Welsch and René Guénon's ideas and articulates the traditionalist view on postmodern situation.

Key words: integral traditionalism, postmodernism, *philosophia perennis*, René Guénon, Wolfgang Welsch.

С. Вышинский. Визии постсовременности: постмодернизм и интегральный традиционализм

В статье освещены актуальные проблемы постмодернизма в перспективе философии интегрального традиционализма. Автор обращается к сравнительному прочтению идей Вольфганга Вельша и Рене Генона и артикулирует традиционалистский взгляд на ситуацию постмодерна.

Ключевые слова: интегральный традиционализм, постмодернизм, *philosophia perennis*, Рене Генон, Вольфганг Вельш.

Осмислення проблеми і сутності ситуації в культурі, науці та філософії, у другій пол. XX ст. окресленої як "постмодерна" (фр. *la condition postmoderne* у формулюванні Жана-Франсуа Ліотара), попри постійно триваючі дискусії досі залишається акту-

альною, виказуючи цим якщо не констатацію закінчення модерну як історичного проекту, то, щонайменше, його фундаментальну трансформацію, котра, своєю чергою, стала підставою самої можливості критичного самодистанціювання ряду мислителів від просвітницької парадигми, до того беззаперечної та “самоочевидної”. Одним зі знакових прикладів переосмислення проблеми модерну з позиції поміркованого, “реформістського” модернізму стала стаття німецького філософа Вольфганга Вельша “Постмодерн”. Генеалогія і значення одного спірного поняття” [1, с. 21-61], опублікована ще 1985 р., і котра в 1993 р. увійшла до окремої книги “Наш постмодерний модерн” [1]. У цьому матеріалі ми чи не вперше зустрічаємо послідовний критичний огляд культурних витоків постсучасності, її “модернову” деконструкцію – однак, на відміну від радикального новаторства французьких філософів, їхній німецький сучасник тримається поміркованого викладу, намагаючись звести та примирити дві протилежні лінії – апології і критики проекту Просвітництва, виявивши певний компромісний стрижень, на якому можна було б зводити фундамент усякого подальшого філософування. Ця стаття цікавить нас першочергово як предмет аналітичної рефлексії – та порівняння її тез із іншим альтернативним підходом до деконструкції модерну і постмодерну, представленим двома пов’язаними філософськими течіями інтегрального традиціоналізму (фр. *l'école traditionaliste*) та Консервативної Революції (нім. *die Konservative Revolution*), раніше розглянутими нами в контексті феномену *philosophia perennis* (лат. “вічна філософія”) [2]. Більше того, традиціоналістська візія постмодерновості допускається нами як своєрідний “третій шлях” між модернізмом і радикальним постмодернізмом, а інтегральний традиціоналізм, у свою чергу, інтерпретується як альтернативний напрямок постмодернового філософування – парадоксальним чином резонуючи з рядом позицій, озвучених Вольфгангом Вельшем.

Яким чином німецький філософ розуміє саму ситуацію постмодерну, за якими ознаками він її визначає? Ключова дефініція, дана ним у вступі до монографії, не тільки не прояснює, але й проблематизує саме запитання: постмодерн осмислюється Вольфгангом Вельшем як “конституція радикальної плюральності, а постмодернізм захищається як його концепція” [1, с. 15], котра описує постмодерновість як уже ставшу реальність, для якої є “домінантним і обов’язковим плюральний зв’язок смислу та дії” [1, с. 16]. При такому погляді на постсучасний стан культури ми одразу будемо

змушені визнати його дивовижну подібність до того, як класики інтегрального традиціоналізму (Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Фрітьоф Шуон) розуміють її “традиційність” у вищому, парадигмальному значенні цього слова – а саме як трансцендентальний плюралізм культур, філософій, релігійних та соціальних форм, поєднаних різноякісно в інтегральному ансамблі історичного та мета-історичного буття. Розрізнення як принципова риса традиційного світу в Рене Генона у праці “Множинні стани буття” від 1932 р. розглядається як відображення онтологічної плюральності: “... Йдеться не просто про числову чи, більш узагальнено, кількісну множинність, але про множинність “трансцендентальну”, або істинно універсального порядку, прикладну до всіх царин, що становлять різні “світи” та рівні Існування...” [6, с. 143]. Вольфганг Вельш далі формулює перелік, під яким із заувагами могли би підписатись більшість традиціоналістів: “... За різне і проти єдиного, проти монополій..... На користь плюральності способів життя та форм дії, типів мислення та соціальних концепцій, систем орієнтацій та меншин” [1, с. 16-17]. Чи значить це, що традиціоналісти – перші європейські постмодерністи, маргіналізовані та непомічені в бурхливий міжвоєнний період? Ця несподівана теза, на перший погляд, звучить приголомшливо – в першу чергу для самих геноністів, котрі вже давно звикли відхрещуватись від будь-яких форм сучасної їм західної культури – як у XX ст., так і на поч. XXI ст. Однак безпристрасний аналіз дозволяє нам стверджувати цю подібність як данність – котра, однак, зобов’язує до більш диференційованого вжитку самого слова “постмодернізм”.

Її необхідність розуміє, зрештою, і сам Вольфганг Вельш, розкладаючи постмодернізм на дві інтелектуальні “партії”: “дифузний” і “точний” [1, с. 12], відносячи до останнього всі ті інтелектуальні стратегії, котрі утверджують конструктивний плюралізм як у парадигмі постмодерну, так і модерну, що їй історично передуює. Іншими словами таке ж розрізнення, але вже в контексті традиційного та “псевдотрадиційного” [7, с. 298], робить і Рене Генон, ще у 1945 р. спрогнозувавши скоре завершення конвенційного модерну і його перехід у фазу симуляції (“імітації”) та “пародії” [7, с. 293]. Той скепсис, з яким німецький мислитель підходить до “дифузної” післясучасності, схожа на зверхність, із котрою французький традиціоналіст оцінює її ж іще на стадії прогнозу – чи не говорить це якщо не про пряму, то, хоча би, про побіжну солідарність обидвох критик постмодерну? Ба більше, чи не вказує це на сутнісне схо-

дження інтегрального традиціоналізму з поміркованими формами постмодерністського філософування, в нашому випадку представленими роботою Вольфганга Вельша? Відповіді на ці запитання не можуть бути простими і в будь-якому разі вимагають збереження інтелектуальної дистанції між обома течіями, зумовленої відмінностями в генезі – проте не означають відмови від тієї думки, що як традиціоналісти, так і “постмодерні модерністи” можуть у кінцевому рахунку сходитись на спільному полі, поділяючи якщо не всі ідеї, то принаймні більшість засадничих принципів. Невипадково, що і теоретик постмодернізму Жан-Франсуа Ліотар у листуванні за 1982-1985 рр. неоднозначно вказує на ототожнення, яке низка переконаних модерністів схильні проводити між неоконсерваторами та апологетами постмодернових стратегій [16, с. 2], а провідний ідеолог неотрадиціоналізму Александр Дугін прямо заявляє: “Традиціоналізм... буде інструментом найпослідовнішого постмодерну...” [9, с. 58]. “Традиціоналізм” у вузькотермінологічному, “інтегральному” значенні – як “постмодернізм” у значенні “точному”. Чи може це тому дивувати нас так, як здивувало Вольфганга Вельша, котрий указує на приклад Арістотеля, в якого, на думку Жана-Франсуа Ліотара, “постмодерн... передує будь-якому модерну” [1, с. 22]?

Таке переосмислення ролі інтегрального традиціоналізму означає, безперечно, і більш виважене та точне вживання поняття “постмодерн” для окреслення такого становища, котре характеризується не тільки вичерпанням просвітницької матриці або її глибинним переосмисленням “після”, але й повним чи частковим прийняттям стадії “післямодерновості” як повороту до стадії “передмодерну”, що з т. з. традиціоналізму є не стільки ходом назад, скільки реабілітацією вічності як вічної сучасності, котра засновується на серії операцій з релятивізації бінарних модерністських “китів”. Одним із ключових кроків на цьому шляху стає розчарування в лінійній концепції часу, котре *de facto* характеризує постсучасну дійсність в її темпоральній “сьогоденності”. З цього приводу Вольфганг Вельш удається до конструктивного розмежування двох поглядів на “післямодерновий” час, підкреслюючи, що часто ототожнювані поняття “постмодерну” та “постісторії”, попри сходження в певних точках, необов’язково синонімічні [1, с. 31-32]. Таким чином, не відмовляючи постмодерну в “новизні”, автор одночасно відмітає закиди переконаних модерністів, для яких сама ідея перегляду лінійної концепції історичного буття

означає щось “похмуре” [1, с. 32] і, зрештою, песимістичне. Нам добре відома критика, на яку представники просвітницького табору зазвичай наражають традиціоналістську школу, серед іншого, розглядаючи як “міфічну”, а відтак не варту серйозної наукової уваги концепцію циклічного часу, прийняту за основу Рене Геноном і його наступниками. Скепсис, котрий у сер. ХХ ст. у професійних філософських колах ще міг бути виправданий історичною ситуацією, наприкінці ХХ ст. вже не звучить настільки переконливо: онтологічна картина інтегрального традиціоналізму “пережила” модерн і виявилась актуальною настільки, що її противники подекуди прямо заявляють про завуальовану традиціоналістську реконквісту [8, с. 342-343] під прапорами “дивного нового світу”. На цьому ґрунті ми не вважаємо доречною обов’язкову диференціацію понять “постмодерну” та “постісторії”, хоча і розуміємо її причини в статті Вольфганга Вельша – натомість, продовжуючи його ж лінію переосмислення та зміни з негативної на позитивну семантику самого слова “постмодернізм”, пропонуємо так само конструктивно переосмислити й “післяісторизм”.

Острах перед “кінцем історії” значною мірою видає у мисленні Вольфганга Вельша його властиво просвітницьке коріння, котре в німецькій філософській традиції має тенденцію химерно переплітатись з реліктами домодернового мислення, помітними не лише в Мартіна Гайдеггера, Фрідріха Ніцше й романтиків, але й у “стовпа” історичної метанарації Георга Гегеля, для якого темпоральне становлення і самовиявлення Духу в Іншому в кінцевому рахунку є етапами реалізації Духу як вічності: “... Пізнається тільки те, що дане наочно як *провідчута істина*, як вічне, *внутрішньо дане в одкровенні*, як священне...” [3, с. 429]. Традиціоналісти такого пієтету перед Ілюмінацією ніколи не мали, тож у своїй деконструкції модерну Рене Генон без жодних пересторог відкидає нав’язане уявлення про лінійність часу як зразок хибного абсолютизму, притаманного європейській цивілізації: “... Циклічна доктрина є цілковитим спростуванням ідеї прогресу в тому вигляді, як її розуміє сучасна цивілізація” [5, с. 15]. Для французького метафізика ідея вічності не потребує виправдання “історією” як безкінечним оновленням, адже і сама “новизна” є лишень результатом безкінечної варіативності онтологічних потенцій, їхньою діахронічною реалізацією, котра водночас віддзеркалює універсальний синхронізм буття на надчасовому плані. Час, з деяких обмежених перспектив сприйнятний як лінійний потік, свою природу виявляє в історич-

них циклах, котрі у свою чергу репрезентують статичну єдність Чистого Буття – одночасно актуального та потенційного, єдиного та множинного, тотожного і нетотожного собі. Такий складний погляд на природу реальності, розходячись з базовими філософськими засадами просвітницького прогресизму, виявився затребуваним у гуманітарній площині тільки в другій пол. XX ст., прямо чи опосередковано перегукуючись із “постмодерністю” як характеристикою сучасного стану речей – і в цьому сенсі нам слід розуміти школу традиціоналізму як предтечу постмодернізму – поряд із цілим спектром авангардних, декадентських та консервативних інтелектуальних ініціатив першої пол. XX ст., найбільш оригінально поєднаних у фігурі італійського мислителя Юліуса Еволи: традиціоналіста, революціонера та активного нігіліста в одній особі [11].

Нігілістичні тенденції постмодернкової ситуації, котрі небезпідставно турбують Вольфганга Вельша, в інтегрально-традиціоналістській перспективі, однак, нейтралізуються самими онтологічними засновками: адже все “нове”, спрямовуючи через самоопосередкування до визначального, не набуваючи абсолютного значення, при цьому і не втрачає свого місця в метафізичному сценарії. Більше того, саме ця риса надає особливого есхатологічного значення становищу “після” модерну, адже виявлення сутності потребує її онтологічної реалізації, актуальності *всіх* потенцій, закладених у фундаменті реальності, що не лише не анулює спрямованості в майбутнє, але тільки потверджує її як *необхідність* – не тому, що історичний проект є відкритим у часі, але саме тому, що він замкнений: “Цей рух є круг, що повертається в себе, котрий свій початок допускає і тільки в кінці його досягає” [3, с. 430]. Окреслена Георгом Гегелем перспектива, уподібнюючись до генонівської та ніцшевсько-гайдеггерівської моделей буття (*das Kommende* [13, с. 28]), з усією ясністю розкриває відомий порив Юліуса Еволи: “... Розірвати всі зв’язки з тим, чому рано чи пізно суджено загинути...” [14, с. 14]. Отже, і сам початок, саме визначальне (гр. *αρχή*) осягаються в майбутньому, відтак історія і вічність взаємоперетікають одна в одну, а подолання відчуття історичної плинності стає кроком назустріч останній, її нагадуванням про себе. І хоча захід метанарацій у першу чергу зачіпає гегелівську телеологію Духу, з т. з. традиціоналізму це означає тільки завершення модерну як проекту відкритого та історіоризуючого, тоді як наступна за ним фаза постмодерну виступає проектом на-

півзакритого, метаморфічного типу, в якому відкритість партикулярного вміщена на замкненому полі *можливого*, відтак будь-яка плюральність виказує безкінечну автореферентність універсального буття. “Поразка” моделі Георга Гегеля не означає поразки Рене Генона, споглядаючого світ з висоти вежі зі слонової кістки вічності – обидва підходи гречно змінюють одне одного, всього лиш зміщуючи акценти в цільному діалозі.

Аристократичний “традиціоналістський” постмодерн виступає альтернативою до постмодерну “дифузного” – в певному сенсі ми можемо говорити про його різноякісні, а тому плюральні прочитання, котрі співпадають у ряді конкретних проявів, але набувають різної глибини оцінок, повторюючись, накладаючись, але не завжди ототожнюючись. Засновки до такої дистинкції ми помічаємо вже в роботах Рене Генона, котрий майстерно розмежовує культурні реалії пізнього модерну за їхньою сутнісною, а не видимою приналежністю до явищ традиційного порядку. Зокрема, це відображається і в погляді на післямодернову реальність крізь призму традиціоналістської методології, на основі якої Рене Генон веде мову про дійсну традиційність або її “імітацію” чи пародіювання, і чим також підтверджує формальну подібність традиційного і післямодернового становища. Останнє відтак повинно розумітись двояко: як сакральний текст, що може набувати не стільки відверто профанного, “антитрадиційного” (як у модерні), скільки псевдосакрального, “контртрадиційного” прочитання [7, с. 282]. В цьому відношенні ставлення Рене Генона до плюралізму інтерпретацій саме по собі багатозначне та окреслюється контекстом їхнього застосування: не відмовляючи в праві та можливості множинних прочитань, метр традиціоналізму виступає проти їхнього неправочинного вжитку, а значить і проти всіляких хибних абсолютизмів як інтелектуальних “тоталітаризмів”. Розуміючи багатогранність як вираз Єдиного, французький мислитель при цьому підкреслює і значення для пізнання та онтологічної реалізації всіх форм його прояву, “користуватись котрими згідно обставин настільки ж виправдано, як і розмовляти різними мовами, щоби тебе розуміли ті, до кого ти звертаєшся” [4, с. 392]. Підтримка множинних ієрархій, відмова від уніфікації знання, збереження дистанції з притаманним аристократизмом у традиціоналістському дискурсі складають інструментарій “пост-традиційної” людини – і в цьому відношенні остання з відносною легкістю вписується в умови постмодернової реальності, не розчиняючись у ній, однак і не входячи з нею

у пряму конфронтацію. Як прозвісник “точного” постмодерну, в якому ми вбачаємо ряд рис суто традиційного світу, Рене Генон, як і Вольфганг Вельш, з усією обережністю протиставляє його синтетичний характер – хаотичному синкретизму останніх часів [4, с. 392-393].

“Пост-традиційний” суб’єкт, який за певних обставин може виступати також і в ролі “традиціоналіста без традиції” [10, с. 592], в умовах післямодернної ситуації сам стає суб’єктом ресакралізації, котра набуває абсолютно непередбачуваних та химерних форм. Особливої гостроти таке повторне післявеберівське “зачахування” світу набуває у сфері технологій, що на поч. ХХІ ст., залишаючи позаду важку індустріальну фазу, стають інструментами побудови віртуальної реальності, яку ми з усіма підставами можемо розглядати як *de facto* “нову казку”, сновидно-метаморфічний простір, в якому логіка міфу через посередництво новітніх знакових систем упевнено заступає раціональний наратив модерну. Зауваження Вольфганга Вельша про несинонімічність понять “постмодерного” та “постіндустріального” суспільств чи навіть суперечності між ними [1, с. 44] біг часу в значній мірі спростував: стрімкий розвиток інформаційних технологій і наукового потенціалу нині не тільки не конфронтує із системами споживання, розваг та, ширше, культурою, але й усіляко живить їх, ставши їхнім фундаментом і позбувшись при цьому свого “прометеївського” ореолу, характерного для доби модерну. Технологія як чистий інструмент у післясучасних умовах змінює семантику, продовжуючи, як і наука, власний логічний поступ – змінюються їхні оцінки та оцінки сфер їхнього застосування, але не змінюється емпірична складова, котра функціонує у значній мірі в автономному режимі. Тож зовсім не парадоксальними виглядають підкреслений інтерес ряду консервативних та консервативно-революційних мислителів до проблеми техніки – в першу чергу Мартіна Гайдеггера та Ернста Юнгера. У виступі “Питання про техніку” [12, с. 306-330] від 1953 р. перший фактично реінтерпретує її як інструмент метафізичного вияву потаємного, а відтак і реалізації множинності буття у його триваючому діалозі із самим собою. Подібне розуміння техніки має мало спільного з прогресистським баченням і фактично становить “підкоп” під технократичний розум модерну – не спростовуючи, але навпаки: підкреслюючи значення техніки як *долі*, але не як *історії* в просвітницькому розумінні слова. Перші ознаки такого переосмислення, в повній мірі втіленого в

реальності постмодерну, ми знаходимо вже у праці німецького консервативного революціонера Ернста Юнгера "Робітник. Панування і гештальт", опублікованій 1932 р., в якій він констатує: "Немає техніки самої по собі, як немає і розуму самого по собі; у любого життя є техніка, співмірна, вроджена йому" [15, с. 138]. Аж настільки, що для нього вона є засобом інвокації стихійного та, сутнісно, становленням на уламках модерну нової реальності, котру майбутній постмодерновий герой як "подвійний агент" одночасно стверджує і якій кидає виклик, завжди готовий до вилазок "просторами міфу" [1, с. 30].

Двоякість такого зачаровано-чаруючого погляду на дійсність у кінцевому рахунку стає головною рисою досвідного провадження програм "дифузного" (пасивного) і "точного" (активного) постмодерну – і в цьому відношенні як традиціоналісти і консервативні революціонери з одного боку, так і прибічники поміркованого "постмодерного модерну" опиняються по одну сторону метафізичних барикад – необов'язково ототожнюючи, але, щонайменше, опосередковано узгоджуючи власні позиції супроти крайнощів постмодерністського радикалізму. Що також означає, що похідна від Юліуса Еволи партія пост-традиціоналістського "надмодернізму", у свою чергу, за ніцшевським принципом "підштовхнути те, що вже хитається і падає" [14, с. 16] ставлячи на *ризик*, зближується із силами ентропії.

Література:

1. Вельш В. Наш постмодерний модерн / Вольфганг Вельш. – К.: Альтерпрес, 2004. – 272 с.
2. Вишинський С. До проблеми співвідношення онтологічних дискурсів "philosophia perennis" / Святослав Вишинський // Наукові записки. Серія "Філософія". – 2012. – Вип. 10. – С. 214–224.
3. Гегель Г. Феноменологія духа / Георг Гегель. – М.: Наука, 2000. – 496 с.
4. Генон Р. Заметки об инициации / Рене Генон // Символика креста / Рене Генон. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 355–691.
5. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М.: Арктогея, 1991. – 160 с.
6. Генон Р. Множественные состояния бытия / Рене Генон // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2007. – № XIV. – С. 140–212.
7. Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. – М.: Беловодье, 2003. – С. 7–302.

8. Джемаль Г. За пределами постмодернизма / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М.: Ультра. Культура, 2003. – С. 331–350.
9. Дугин А. Генон как социолог: традиционализм и постмодерн / Александр Дугин // Традиция. Материалы семинара Религиоведение/Традиционализм. – М.: МГУ, 2011. – Вып. 1. – С. 56-58.
10. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М.: Евразийское Движение, 2009. – 704 с.
11. Дугин А. Finis Mundi. Юлиус Эвола: волшебный путь интенсивности / Александр Дугин // Абстрактное искусство / Юлиус Эвола. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 127-141.
12. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. – СПб: Наука, 2007. – 624 с.
13. Хайдеггер М. Начало западного мышления. Летний семестр 1943 г. / Мартин Хайдеггер // Гераклит. Начало западного мышления. Логика. Учение Гераклита о Логосе / Мартин Хайдеггер. – СПб: Владимир Даль, 2011. – С. 17-228.
14. Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб: Владимир Даль, 2005. – 512 с.
15. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. – СПб: Наука, 2002. – С. 55-440.
16. Lyotard J.-F. The postmodern explained / Jean-François Lyotard. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. – 150 p.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, повідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ **В. П. Загороднюк**

УДК 316.42:364-783.4

Вікторія Буяшенко

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ ІДЕЇ СОЦІАЛЬНОГО ПІКЛУВАННЯ

У статті аналізується розвиток соціального піклування у культурному просторі суспільної взаємодії, який відбувається паралельно з усвідомленням прав людини. Доводиться, що захист прав людини від різних форм дискримінації є магістральним напрямом практики соціального піклування, а ідея прав людини утворює сутнісну основу понятійної структури останнього.

Ключові слова: права людини, соціальне піклування, суспільна взаємодія.

V. Buyashenko. Philosophical and legal aspects of the idea of social care

This article analyzes the development of social care in the cultural space of social interaction that occurs in parallel with the realization of human rights. It is shown that the human rights of various forms of discrimination is a main direction of social care practice, and the idea of human rights forms the essential basis for conceptual structure of the latter.

Keywords: human rights, social care, social interaction.

В. Буяшенко. Философско-правовые аспекты идеи социальной заботы

В статье анализируется развитие социальной заботы в культурном пространстве социального взаимодействия, которое происходит параллельно с реализацией прав человека. Показано, что защита прав человека от различных формами дискриминации является основным направлением практики социальной заботы, а идея прав человека выступает основой понятийной структуры последней.

Ключевые слова: права человека, социальная помощь, социальное взаимодействие.

Поняття “прав людини” для сучасного наукового дискурсу стало настільки природним, звичним, за влучним висловом

Р. Штаммлера [14] “беззмістовним”, що не викликає ніяких сумнівів та проблем. Здається, воно існувало вічно, хоча насправді – це пізній винахід людства. Це поняття вперше виникло в західній Європі та США приблизно два століття назад, і тільки потім вкоренилося у колективну свідомість [2; 3; 11]. Незважаючи на свою начебто само собою зрозумілість, воно і сьогодні залишається актуальним. Для країн пострадянського простору, у більшості випадків, це поняття швидше теоретична конструкція, ніж реальність внаслідок відсутності дієвих механізмів його реалізації.

Розвиток соціального піклування у культурному просторі суспільної взаємодії відбувається паралельно з усвідомленням прав людини. Захист прав людини від різних форм дискримінації стає з часом одним з магістральних напрямів практичного аспекту соціального піклування. А ідея прав людини утворює сутнісну основу понятійної структури соціального піклування. Саме вона згодом стає головною мотивацією безпосередніх дій останнього в суспільстві. Людина живе, осмислюючи себе, довкілля, свої стосунки з іншими. Вона пізнає й оцінює світ, формуючи свідоме ставлення до нього, визначає свої можливості і місце в ньому, створює власні програми дій, реалізуючи в суспільстві свої здібності, потреби й інтереси. Можливість обмінюватися словами, товарами або подарунками не потребує захисту і виправдання тієї користі, яку вона здатна принести, вона – частина життя суспільства і спосіб взаємодії його членів. На перший план постійно виходить не лише те, що вигідно з точки зору матеріальних умов, а й те, що має відповідати уявленню про призначення людини: гідність, самоствердження, свобода особистості. Цей світоглядний ланцюг життєдіяльності упорядковує її існування й окреслює обрій її обов’язків та прав. Більшість найважливіших норм, що регулюють спільне життя в суспільстві, має правову природу, де під “правом” розуміють ті права, які належать індивіду та суспільству як “свої” (об’єктивне право) і, відповідно, на ті, які існують у вигляді претензії (суб’єктивне право). Таким чином право, з одного боку, свідчить про гідність людини, якій на зразок власності належать певні блага, а з іншого, – це вираз погрози для людини, оскільки для цих благ існує загроза, і тому вони повинні бути захищені правом. Права людини об’єднують сукупність тверджень про те, що кожна людина має абсолютне і повне право на певні блага, які колись вважались лише прерогативою окремої маленької кількості людей. Визначаючи специфіку права, Тома Аквінський свого часу

засвідчував, що, по-перше, право передбачає співвідношення багатьох (у ставленні до самої себе у людини не має ніяких прав), по-друге, до сфери права мають відношення лише ті блага, які належать законному власнику саме як приватні (на вдячність та любов людина не може мати ніяких правових претензій), по-третє, право передбачає рівність праці і винагороди за неї. Усунення соціальних проблем соціальним піклуванням завжди кореспондується з правами людини. Чи повинний фахівець, який працює у сфері соціального піклування тільки створювати соціальні технології, спрямовані на перетворення соціальної проблеми та її усунення, не думаючи над тим, заради чого він це робить – “заради підпорядкування” чи “заради свободи і різноманітності?” [7]. У прийнятті рішення стосовно вектору своєї активності йому часто доводиться зустрічатися з проблемою вибору, чому віддати перевагу, особливо, коли активність неможливо повністю реалізувати в певних економічних умовах або через інші причини. Зробити цей вибір завжди нелегко, але за будь-яких обставин, у процесі прийняття такого рішення, саме права людини є базовою цінністю соціального піклування.

У теоретичних дискусіях щодо прав людини чітко усвідомлюється роль соціальних цінностей і домінуючих моральних настанов, які впливають на зміст прав людини, якими вони користуються і які вони цінують. Загальновизнані норми нерідко впливають на такі соціальні параметри, як гендерна рівність, методи виховання дітей, чисельність родини і народжуваність, ставлення до навколишнього середовища та інші явища і процеси. Домінуючі цінності та стан суспільної моралі мають прямий стосунок до наявності чи відсутності корупції та міри довіри, яка має місце в економічних, суспільних і політичних відносинах. Права використовують для ствердження певних цінностей, а на зміст цих цінностей впливають публічні дискусії та соціальні контакти, які також у свою чергу є складовою прав людини. Генеза прав людини – це не що інше, як пошук та обґрунтування універсальних невідчужуваних прав людини, що визначаються її антропологічним статусом незалежно від специфіки соціальної взаємодії. Ці права діють імперативно через людину, але від людини не залежать ні за формою, ні за змістом. Саме це, на наш погляд, у процесі формування ідеї прав людини дає підстави для виділення двох аспектів: антропологічного та соціального. Перший аспект пов’язується з самою природою людини, її людяністю. Другий – пов’язаний із формуванням

специфічної форми існування соціального – громадянського суспільства і набуттям людиною соціального статусу громадянина – реального або потенційного власника. Розширення прав і свобод людини не тільки збагачує життя, а й розкріпачує саму людину, підвищує її соціальну значущість: людина отримує можливість повніше виражати власну волю і взаємодіяти зі світом, у якому живе, оскільки повноту життя Людина сприймає через продуктивність взаємодії з іншими індивідами, соціальними спільнотами або коли відчуває дискомфорт від цієї взаємодії. Поєднання цих двох аспектів утворює внутрішній конфлікт прав людини і породжує дискусію стосовно змістовної сторони наявних парадигм прав людини. Цей конфлікт створює певний дисбаланс у змістовній структурі соціального піклування, яка історично є породженням громадянського суспільства, але у своїх намірах і діях прагне вийти за його межі на рівень універсальності – людяності. Соціальне піклування опиняється у ситуації “двох господарів”.

Держава (як зібраний образ) вбачає у ньому жебрака, оскільки воно намагається отримати від держави усе те, що гарантовано нею людині. Людина в діях соціального піклування вбачає представника жадібного, злого, далекого і незрозумілого монстра-державу, який їй (людині) нічого не дає, а якщо і надає, то зовсім трішки. Як результат, соціальне піклування опиняється між двома жорновими: з одного боку – держава (“я обіцяю”), з іншого – людина (“державо мені винна, дай, дай”). Саме тому дії соціального піклування іноді, в правовому аспекті, є досить неоднозначними і ризикованими.

В Європі права людини, тобто гарантовані державою права людини, з самого початку поєднувалась з ідеєю громадянських прав. Навколо прав людини, з моменту їх визнання в усі історичні епохи, точилися палкі дискусії та теоретична боротьба, центром якої був або антропологічний, або соціальний аспекти, які охоплюють як процеси, що пов’язані зі сферою дій та прийняття рішень, так і дійсні можливості, доступні людям в певних особистих і соціальних умовах. Цілісні концептуальні спроби усвідомлення сутності поняття “прав людини” сягають доби Нового часу (Т. Гоббс [5], Дж. Локк [6] та ін.) та Просвітництва (М. А. Вольтер [4], Ж. Ж. Руссо [9] та ін.), – вони є результатом європейських буржуазних революцій, чи, швидше, реакцією на очікування та наслідки цих революцій. “Великий бунт” в Англії відтворював у той час більшою мірою потреби Європи, аніж самої Англії...” [1, с. 5].

Основу розмірковувань європейських мислителів утворювало уявлення про природу людини та її місце у світі, про раціональне і досконале облаштування суспільства та місце людини в суспільстві. Таке суспільство повинно було бути суспільством вільних громадян, а не суспільством рабів і підвладних або, як казав І. Кант, кожна людина повинна розглядатися як мета, а не як засіб. Природні права людей передбачали їх рівність перед законом, що у подальшому знайде своє відтворення у конституційному принципі "один громадянин – один голос" – основному критерію легітимності державної влади. Згодом ці ідеї знайшли своє віддзеркалення в правах людини – системі логічно пов'язаних абстрактних принципів, категорій та цінностей, "основоположних морально-правових норм, що формулюють принципи відносин між індивідом та суспільством в особі інституцій влади" [12, с. 506]. Залежно від версій їх теоретичного трактування, вона передбачали конкретні дії, такі як взаємовигідний обмін (про який говорив А. Сміт), наявність структур соціальної підтримки, наявність політичних свобод, соціальний розвиток, – або їх комбінацію, спрямованих на підтримку кожного громадянина.

У боротьбі за новий суспільний устрій траплялись різноманітні думки щодо шляхів його досягнення та засобів реалізації прав людини, але практично усі реформатори та революціонери досягали згоди у тому, що підґрунтям нового суспільства повинна бути індивідуальна свобода, закріплена законом, яка буде сприяти загальному покращенню стану життя людей. З цієї позиції розширення свобод виступає і як основна мета, і як головний засіб соціального розвитку людства. Вони були переконані, що саме таким чином суспільство стане більш гуманним та справедливим. Коли воля більшості отримає перемогу, то вона народить нову форму правління та суспільної організації, в яких інтереси бідної більшості населення будуть переважати над інтересами привілейованої меншості. Рівність політичних прав, закріплена в конституції, природним шляхом приведе також і до викорінення соціальних хвороб; свобода і рівність приведуть до братства.

У цих розмірковуваннях повністю розмивалася різниця поміж антропологічним та соціальним аспектами ідеї прав людини. Наявність антропологічного аспекту в правах людини, який є неписаним, а – сутнісним, не робить ні в якій мірі зайвим соціальний аспект. Антропологічний аспект впливає з сутності самої людини і діє в усі часи – саме тому він є особливо важливим для прав лю-

дини. Успіх суспільства оцінюється, в першу чергу, з точки зору наявності базових прав, якими користуються члени цього суспільства. Цей аспект права робить людину більш впевненою у собі і своїх можливостях, підживлює її здатність допомогти самій собі, а також впливати на навколишній світ. Але лише цього аспекту прав людини недостатньо для розгляду устрою спільного життя людей. І антропологічний, і соціальний аспект є дуже важливими для розуміння прав людини. Саме соціальний аспект відтворює умови втілення прав людини відповідно до конкретних історичних обставин, а її антропологічний аспект є завжди іманентний соціальному. Але при цьому визначальною рисою антропологічного аспекту є загальність, а соціального – обов'язковість. Ці два аспекти прав людини утворюють ядро сутнісної структури соціального піклування.

Розвиток прав людини розгортався саме навколо цих протилежностей. Антропологічний аспект прав людини одночасно захищає інтереси окремого індивіда, й певну характеристику людяності, конкретну антропологічну цінність. Сам по собі антропологічний аспект права – це перш за все соціальний продукт. Існує двобічний зв'язок поміж соціальним устроєм, який сприяє розвитку прав людини, і використання цих прав не тільки для того, щоб покращити життя окремої особи, але й для того, щоб зробити соціальний устрій більш зручним і ефективним. Окрім того, на антропологічний аспект права (яким саме чином людина використовує свої права) впливає соціальна взаємодія – наприклад, узгодженість суспільних настанов – і спільний аналіз проблем та їх рішення.

Соціальний аспект прав людини детально розглядали представники утилітаризму (І. Бентам, Дж. Ст. Мілль, У. Стенлі та ін.). Вони намагалися підвести під це поняття якийсь абсолютний або науковий фундамент. Утилітаристи розглядали права людини крізь призму корисності. У класичному утилітаризмі І. Бентама – корисність визначається через задоволення і йдеться, перш за все, про суспільну корисність. У цих межах такі потенційно важливі речі, як індивідуальна свобода, здійснення або порушення чинного права, різні аспекти якості життя, ще не мали повного відтворення.

Практична реалізація проектів і реформ, які брали до уваги лише один з аспектів права, демонструвала їх недоліки. Приклади Америки та Франції показали, що республіканська форма правління, яка гарантує рівність політичних і юридичних прав, сама по собі не приводить до фактичної рівності громадян. Окрім того, руйна-

ція старої системи взаємозв'язків позбавляє багатьох людей вже наявних форм соціального захисту та збільшує злиденність. Поліризація суспільства за майновими ознаками зростає ще більше. Початок промислової революції і формування робітничого класу супроводжується різким зниженням умов існування та розростанням нового світу – світу міської бідності, світу бідних, п'яниць та проституції. Проблеми соціального занепаду не могли не привернути увагу найбільш чуйних і чесних представників інтелігенції. Громадський діяч XVII ст. Т. Пейн у своїй роботі “Права людини” ще був переконаний, що загальне виборче право, яке гарантоване конституцією, вирішить усі соціальні проблеми. Політичним уподобанням Т. Пейна були близькі ідеї представницької демократії, конституціоналізму, американського федералізму, французької декларації прав людини. Він вважав, що базові права людини містять у собі потенційні можливості подальшого розвитку людства і дають можливість уникнути голоду, смерті від хвороб, передчасної смерті, а також створюють умови для подальшого розширення спектру прав і свобод, які асоціюються з грамотністю, ростом населення, правом на участь в політичному житті тощо. Ідеї мислителя щодо соціальних функцій держави можна вважати однією з перших спроб обґрунтування ідеї “держави загального добробуту”. Теоретик лібералізму XVIII ст. Дж. Ст. Міль вважав, що представницьке правління є найкращою формою демократичного урядування. Воно розвиває в індивідові громадянські інтереси, спонукає до морально орієнтованих мислення і дій.

Повною мірою нова ідеологія прав людини, яка включає в себе думку про необхідність соціальних реформ, була сформульована Другим Інтернаціоналом, де магістральна лінія належала німецьким соціал-демократам. Саме соціал-демократи пропонують будувати державу соціального добробуту, яка повинна гарантувати всім рівне право на високі життєві стандарти – у цьому й вбачається реальний розвиток принципів солідарності, колективізму та універсалізму. Соціальні можливості важливі не тільки особисто для людини (наприклад, для того, щоб залишатися здоровою, отримувати медичну допомогу й уникати передчасної смерті), а й для більш ефективної участі в економічному і політичному житті. Велике значення для реалізації вищезазначених принципів мають профспілки (громадські організації) та робітничі рухи, партії лівого спрямування. Соціал-демократизм у сфері податків передбачає рівне оподаткування всіх громадян незалежно від рівня їх доходів.

Свою чергою, соціальну підтримку отримують лише ті родини, які справді її потребують.

Подальший розвиток філософії прав людини був обумовлений діяльністю К. Маркса, який сформулював визначення загальної мети суспільного розвитку як соціальної революції. Він був переконаний, що права і свободи індивіда напряду розширюють потенційні можливості людини, окрім того, вони доповнюють один одного і, відповідно, здатні підживлювати один одного. Єдиним шляхом їх ствердження є соціальна революція. Але К. Каутський у своїй роботі “Наступного дня після революції” окреслив більш чітку стратегію бажаного курсу. Він вважав, що поступовий, але неухильний процес розвитку продуктивних сил, зростання кількості робітничого класу та його соціалістичної свідомості повинно привести до “якісного стрибка”, коли держава в руках робітничого класу та його партії перетвориться на інструмент здійснення соціальних реформ. Таким чином, при розгляді прав людини усе більше акцент переноситься на “соціальний” аспект. Цивілізоване суспільство повинно забезпечити усім своїм членам певний мінімум добробуту і стабільність в умовах швидкої індустріалізації та урбанізації. Це передбачає розвиток системи пенсійного забезпечення, проведення заходів по боротьбі з безробіттям, виплату коштів безробітним, житлове забезпечення, загальнодоступність медичного обслуговування та освіти. Соціальні структури здатні відіграти вирішальну роль в збереженні і розширенні прав і свобод індивіда. З одного боку, на індивідуальні права впливають соціальні гарантії захисту основних прав, толерантність і можливість здійснювати обмін. З іншого боку, права і свободи залежать від міцності суспільної підтримки, спрямованої на забезпечення тих умов (наприклад, охорона здоров’я, початкова освіта), які є ключовими для формування і використання людських ресурсів. Виникає проблема пошуку дієвих механізмів реалізації цих положень у життєдіяльності суспільства.

Характерно, що вже в цей час “соціальні” проекти з’являються не лише в політичних програмах прихильників соціалізму, а навіть у політичних програмах супротивників соціалізму. Зрозуміло, що це нагадувало змагання з соціалістами, але мало місце в історії розвитку. Це було відтворенням не лише кон’юнктури, але й певним “духом часу”. Багато з цих уявлень про мету та методи перетворення суспільства мали універсальний характер.

Радикальні представники соціалістичного руху пов’язували

це з переходом влади в руки самих виробників, тобто подоланням того, що К. Маркс називав “відчуженням пролетаріату”. Отто фон Бісмарк від імені правих захищав реформи згори та державний патерналізм як спосіб укріплення імперії. Представники радикального крила лібералізму від Девіда Ллойда Джорджа до Франкліна Рузвельта пропонували свої варіанти вирішення проблеми. Навіть Черчілль виступав за підтримку реформ, стверджуючи, що Англії “не завадило б перейняти якусь частку бісмаркіанства”. Головна різниця полягала в такому: на думку соціалістів, навіть таких поміркованих, як англійський прем’єр-міністр К. Еттли, соціальні реформи – це частина процесу радикальної трансформації капіталізму та перерозподілу суспільного багатства шляхом широкої націоналізації засобів виробництва; на думку їх політичних супротивників, капіталізм життєздатний та позитивний, але потребує деяких корекційних і стримуючих механізмів, особливо в активній соціальній політиці. При цьому саме визначення потреб і прав людини, а також уявлення про механізми їх задоволення та дотримання залишалися більш-менш спорідненими, не зважаючи на ідеологічні розходження в усьому іншому. Якість життя індивіда можна значно покращити при умові дотримання його прав та завдяки адекватній програмі соціального захисту.

Дискусії навколо теоретичного осмислення прав людини та суспільні трансформаційні процеси, які їх супроводжували, спочатку знаходили своє втілення в практиці соціального піклування (особливо в його інституалізації), а згодом в уточненні його сутнісного смислу. Так, революція 1917 року в Росії та утворення СРСР призвели до розколу соціалістичного руху на два крила – соціал-демократичного та комуністичного, окрім того, ці події вплинули на розмежування серед соціалістів стосовно розуміння прав людини. Соціал-демократи розглядали соціальний аспект прав людини у контексті розвитку громадянських прав на шляху до соціалістичного суспільства, тобто як мету наступного етапу реформ. У XX ст. європейська соціал-демократична політика презентує два періоди посилення соціальних стратегій, які припадають на дві світові війни і характеризуються розповсюдженням соціальних благ. У той же час більшовики вважали ідею громадянських прав буржуазним трюком і закликали її повністю відкинути. Більшовицька альтернатива “диктатура пролетаріату” – швидко стала синонімом поліцейської держави, яка знищує будь-яку іншу думку. Радянська держава, яка зрослася з комуністичною партією, стала реальним

втіленням такої моделі держави. Але, не зважаючи на ідеологічні і політичні розбіжності, принциповий підхід до визначення соціального аспекту прав людини під час хвороби та старості, у питаннях доступного житла, безкоштовної освіти та медичного обслуговування в усіх випадках залишався схожим.

Подальша актуалізація проблеми прав людини відбувається наприкінці XIX ст. – початку XX ст. у процесі пошуку витоків дискурсу несвободи при обговоренні теорії “держави загального добробуту” (“welfare state”, або state as the producer of wellbeing) [8, с. 4-5]. Сучасне розуміння ідеї громадянських прав склалося наприкінці Другої світової війни у Швеції та Англії, а з часом розповсюдилось на інші країни Західної Європи. Замість існування дуалізму між державою й ринковою економікою, з одного боку, і середнім класом – з іншого, ідеологи соціал-демократії цього часу пропонують будувати державу соціального добробуту, яка повинна гарантувати всім рівне право на високі життєві стандарти. Індивідуальні потенційні можливості в основному залежать – окрім усього іншого – від економічного, соціального і політичного устрою. При створенні відповідних інституційних структур не можна не враховувати роль різних індивідуальних прав і свобод особи. Оскільки права і свободи індивіда багатогранні, необхідно створювати різноманітні інституції, у тому числі демократичні структури, юридичні механізми, ринкові структури, засоби масової інформації та інші засоби комунікації для реалізації цих прав і свобод. Ці інституції повинні включати в себе як приватні організації, так і державні служби, а також змішані структури, наприклад, недержавні організації та кооперативні об’єднання.

Система була покликана викоринити усі форми соціальних негараздів: хвороби, безробіття, безграмотність, побутову невлаштованість та ін. У той же час у США під тиском президента Ф. Рузвельта було прийнято закон про економічні права, у якому говорилося “про свободу від злиднів”, пов’язану зі “свободою від страху”. У цій перспективі кожна людина розглядається – за наявності можливостей – активним розпорядником своєї долі, а не пасивним споживачем тих благ, що розподіляють соціальні програми. Держава і суспільство починають відігравати велику роль в укріпленні і збереженні людських можливостей. І ця роль полягає в підтримці людської діяльності, а не в розподілі готових благ. З цього приводу необхідно зробити декілька зауважень. По-перше, курс на створення держави загального добробуту в Англії був підтриманий усіма головними

політичними силами країни. Достатньо згадати, що відповідне законодавство для влади, де переважну більшість утворювали консерватори, було підготовлено членом ліберальної партії, а реалізовано – лейбористами. Незважаючи на те, що лейбористська партія завжди розглядала цю соціальну програму, як характерну частину своєї ідеологічної платформи, майже до 70-х років жоден із наступних консервативних урядів не посягнув на неї. По-друге, якщо порівняти радянську конституцію з доповіддю У. Беверіджа, з аналізом політики повної зайнятості, який зробив Англії Дж. М. Кейнс, із законами, прийнятими під час “Нового курсу” Ф. Рузвельта, побачимо у вихідних положеннях багато спільного. До середини XX ст. і в СРСР, і на Заході здійснювалися державні програми освіти, охорони здоров’я та пенсійного забезпечення, які були реальними, загальними, фінансувались з бюджету держави і визначались як частина громадянських прав. Економічний злет 50-х та 60-х років, який підтримував соціальні держави Заходу і збігся із зростанням світового економічного циклу, багато в чому ґрунтувався на варварському поводженні з природними ресурсами планети. Демографічні зсуви та хронічне безробіття у поєднанні з бюрократизацією системи соціальної держави робили останню усе більш дорогою, а віра в безмежні запаси ресурсів, яка підживлювала попередній оптимізм, не виправдалась. Досвід поколінь, які користувалися плодами держави загального добробуту і державного соціалізму, показав, що, не зважаючи на усі зусилля і значні витрати, більшість важливіших “соціальних проблем” не піддалась викоріненню.

Проблеми післявоєнної доби, які необхідно було вирішувати як країнам Заходу, так і СРСР, багато в чому були схожими. І на Заході, і в СРСР коштів на соціальні програми не вистачало. Ці дві системи рухалися в різних напрямках, причиною тому слугували переконання, які вважали значущими для ствердження справедливості, та різні соціальні сценарії її втілення. І там, і тут продовжували існувати бідність, правопорушення, соціальна напруга. Велика держава опинилася не здатною вирішити ці проблеми. Вона або закривала на них очі, або вдавалася до цензури та арештів критиків. Офіційну мету – наздогнати й перегнати Захід за рівнем життя населення, яку проголосив Й. Сталін і підхопив М. Хрущов, реальна система не здатна була досягнути.

Важливо зауважити, що поглиблення кризи як на Заході, так і на Сході було обумовлено не тільки економічною динамікою. Вона з очевидністю демонструвала нездатність планів викорінення соці-

альних хвороб за допомогою широкомасштабних і загальних державних програм, особливо коли справа стосувалася різного роду “маргіналів” та “меншин”. У сучасному світі, який стає усе більш різноманітним і одночасно більш відкритим, “меншини” як такі у сумі перетворюються на більшість. Шлях, який раніше розглядався як магістральний, що веде у світле майбутнє, стає усе менше зрозумілим. Універсальні рецепти викликають усе більшу недовіру, настало усвідомлення того, що, по-перше, оцінюючи соціальні інститути, необхідно враховувати результати функціонування цих інститутів з позиції саме захисту індивідних прав особи, по-друге, при аналіз діяльності соціальних інститутів та її результативності необхідно враховувати добробут людей. Окрім того, держава, яка раніше сприймалася як головний інструмент їх реалізації, усе частіше стає головною перешкодою на шляху досягнення свободи, рівності та братства – ідеалів, які надихали борців за права людини, як еволюціоністів, так і революціонерів.

Спочатку права людини втілювалися в життя мирним або революційним шляхом реформаторами, які прагнули перетворити суспільство згідно за своїми моделями його удосконалення. Вони вважали, що їхні перетворення є практичним втіленням у життя принципу справедливості, який сформулював ще Аристотель у Нікомаховій етиці, враховуючи три типи соціальних зв’язків: взаємодію рівноправних партнерів, ставлення людини до суспільства і суспільства до людини. Ці моделі неодноразово корегувались, оскільки їх реалізація демонструвала недоліки, які спонукали до створення нових реформістських програм, а самі уявлення про права людини переглядалися докорінним чином. Такий критичний аналіз породжував новий цикл реформ. Історія демонструє нам декілька таких циклів, зміст яких залежно від їх спрямованості російський дослідник Т. Шанін [13] визначає так: 1) громадянські права і політична рівність, 2) держава загального добробуту і соціальної справедливості, 3) індивідуальність і право вибору. Ці цикли боротьби за права людини перегукуються з класифікацією прав людини Г. Еллінека: громадськими, політичними та соціальними, – які він характеризує у своїй роботі “Декларація прав людини та громадянина”. Громадські і політичні права (у вигляді свободи слова і вибору) сприяють економічній безпеці. Соціальні (у вигляді права на освіту і медичну допомогу) полегшують участь в економічному житті. А. Сен у книзі “Розвиток як свобода” [10, с. 16] додає до них ще економічні права (у вигляді можливості

брати участь у торгівлі та виробництві), які сприяють особистому матеріальному добробуту і нагромадженню суспільних ресурсів для “підживлення” соціальних прав. Деякі дослідники ХХ ст. (А. Карась, Я. Пасько, А. Сен, та ін.) вважають, що розгортання соціально-історичної практики показало неможливість ствердити права людини в суспільстві без залучення творчого потенціалу громадянського суспільства, яке сприяє розширенню прав особи, визнання її суспільного значення, її ролі, що узгоджуються з гуманістичними вимірами розвитку людства.

Література:

1. Барг М. А. Великая английская революция в портретах её деятелей / Михаил Барг; [Текст]. – М.: Мысль, 1991. – 397с.: ил. 16л. ил. – ISBN 5-244-00418-2.
2. Бережнов А. Г. Права личности: некоторые вопросы теории / А. Г. Бережнов. – М.: Изд-во МГУ, 1999. – 142с. – ISBN 5-211-01525-8.
3. Воеводин Л. Д. Юридический статус личности в России / Л. Воеводин [Текст]: учеб. пособие. – М.: Издательство МГУ, Издательская группа ИНФРА – М–НОРМА, 1997. – 294 с.
4. Вольтер М. А. Философские сочинения / М. А. Вольтер [Текст]: пер. с фран. / Ин-т философии. – М.: Наука, 1996. – 560 с. – (Памятники философской мысли). – ISBN 5-02-013250-0.
5. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения в 2 томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 731 с. (Филос. наследие). – С. 5–285. – ISBN 5-244-00460-3.
6. Локк Дж. Опыты о законе природы / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 3. – М.: Мысль, 1988. – 668 с. – (Филос. наследие). – С. 3-53.
7. Мангейм К. Диагноз нашего времени / Карл Мангейм [Текст]: пер. с англ. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
8. Пасько Я. І. Соціальна держава і громадянське суспільство: співпраця versus протистояння: монографія / Я. І. Пасько. – К.: ПАРАПАН, 2008. – 272 с. – Бібліогр.: с. 257–267. – ISBN 978-966-8210-60-0.
9. Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Ж. Ж. Руссо; [Текст]: пер. с фр. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 416 с.
10. Сен А. Развитие как свобода / А. К. Сен / Пер. с англ. под ред. и с послеслов. Р. М. Нуреева. – М.: Новое издательство, 2004. – 432 с. – (“Библиотека фонда “Либеральная миссия”).
11. Фабрициус Ф. Права человека и европейская политика: политико-правовое положение трудящихся в Европейском Сообществе / Фриц Фабрициус; пер. с англ. – М.: Изд-во МГУ, 1995. – 174, [2] с.; 22 см. – ISBN 5-211-03310-8.
12. Філософський енциклопедичний словник / За ред. В. І. Шин-

карука; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України – К.: Абрис, 2002. – 742 с. – ISBN 966-531-128-X.

13. Шанин Т. Социальная работа как культурный феномен современности / Т. Шанин // Куда идёт Россия?.. Трансформация соц. сферы и соц. политики, 1998.: Пятый междунар. симп., 16-17 янв. 1998 г. / Под общ. ред. Т. И. Заславской. – М.: Дело и др., 1998. – 382 с.: ил.; 22 см. – В надзаг.: Моск. высш. шк. соц. и экон. наук, Междисциплинар. акад. центр соц. наук. – ISBN 5-7749-0122-X. – С. 303–321.

14. Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории: Социально-философское исследование; [Текст] / Р. Штаммлер; пер. с нем. – Изд. 2-е, перепеч. с изд. 1899 г. – М.: КРАСАНД, 2010. – 310 с. – (Из наследия мировой философской мысли: социальная философия). – ISBN 978-5-396-00271-5: 392. 06.

УДК 3. 072 (043. 3/5)

Марія Петрушкевич

ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ “КОМУНІКАЦІЯ” У ВІТЧИЗНЯНИХ ДИСЕРТАЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ: СТАТТЯ ПЕРША

У статті аналізується поняття “комунікація” та феномени, пов’язані з ним. Автор робить порівняння кількох класичних визначень комунікації та авторських визначень, які містяться в авторефератах вітчизняних наукових досліджень переважно філософського спрямування. Також аналізуються поняття масової комунікації, віртуальної реальності, маніпуляції за допомогою мас-медіа, релігійної комунікації.

Ключові слова: комунікація, масова комунікація, релігійна комунікація, мас-медіа, маніпуляція, віртуальна реальність, діалог.

М. Петрушкевич. Толкование понятия “коммуникация” в отечественных диссертационных исследованиях

В статье анализируется понятие “коммуникация” и феномены, связанные с ним. Автор делает сравнение нескольких классических определений коммуникации и авторских определений, которые находятся в авторефератах отечественных научных исследований преимущественно философского направления. Также анализируются понятие массовой коммуникации, виртуальной реальности, манипуляции с помощью масс-медиа, религиозной коммуникации.

Ключевые слова: коммуникация, массовая коммуникация, религиозная коммуникация, масс-медиа, манипуляция, виртуальная реальность, диалог.

М. Petrushkevych. Interpretation of the term “communication” in domestic dissertations

This article analyzes the concept of “communication” and the phenomena associated with it. The author makes a comparison of several classical definitions of communication and author of definitions that are in the home’s abstract research mainly philosophical direction. Also examines the concept of mass

communication, virtual reality, manipulation by the media, religious communication.

Keywords: *communication, mass communication, religious communication, mass media manipulation, virtual reality, dialogue.*

I. Вступ

На зламі століть, під час глобальної соціокультурної кризи, девальвації традиційних цінностей, а отже, і класичної релігійності, як ніколи гостро постає проблема взаємопорозуміння, точного та адекватного щодо ситуації викладу своєї позиції, своїх думок, тобто проблема комунікації. До речі, сучасна криза пронизує абсолютно всі пласти комунікації: від найінтимнішої – автокомунікації та спілкування з божественним, аж до міжкультурної, глобальної комунікації.

Нас, як науковців, має цікавити не лише практичне розв'язання сучасних комунікативних проблем, але й методологічне підґрунтя, тлумачення та розуміння комунікації у теоретичному аспекті. У вітчизняному науковому середовищі розуміння важливості дослідження комунікації та феноменів, пов'язаних із нею, інституційоване у дисертаційних дослідженнях, певний відсоток яких (до речі, досить незначний) присвячений повністю чи частково комунікативним питанням.

У дисертаційних дослідженнях останнього десятиліття нас зацікавили, передовсім, наукові роботи (автореферати кандидатських та докторських дисертацій) філософського спрямування. Проте у цій розвідці не розглядалися теми, які стосуються питань комунікативної філософії або філософії діалогу, оскільки це, безумовно, тема для самостійного повноцінного наукового дослідження.

Вітчизняна дослідниця Є. Юнусова зазначає, що “тема спілкування або комунікації не є абсолютно новою, оскільки усвідомлювалась і артикулювалась ще в еллінській культурі, але ... усвідомлення глибинного значення комунікації, її смислових і соціальних джерел, відбулося лише в XX сторіччі” [15, с. 4]. Крім того, в умовах сучасних змін у соціокультурному житті, які спричинені розвитком ринкової економіки, поширенням масової культури та інформаційних технологій традиційні форми комунікації зазнають суттєвих змін. Дослідження цих трансформацій створює можливість з'ясування провідних тенденцій у сфері людських взаємин [13, с. 1].

У зв'язку з такими дегуманізуючими тенденціями Л. Усанова в авторефераті дисертації наголошує, що “у діяльності людей все більше беруть участь посередники, які мають символічний характер: речі, що виступають в знаковій функції, інформаційні посередники. Комунікація втрачає свою безпосередність і людяність, набуває характеру споживання та влади. На індивідуальні зв'язки, на власне людське переносяться способи функціонування сучасних технологій та матеріальних об'єктів” [11, с. 15].

Для вирішення такого складного завдання, як нормалізація, оптимізація спілкування та комунікації, існує значне наукове підґрунтя. Дослідженням комунікації або спілкування займалися представники багатьох наук – психологи, соціологи, філософи та ін. Емпіричне дослідження комунікації відбувалося в межах соціології масової комунікації, яка вивчає тенденції і особливості масових інформаційних процесів, вплив ЗМК на зміни суспільної та індивідуальної свідомості. Головна увага тут зосереджена навколо таких питань, як і що повідомляється, по якому каналу, кому і з яким ефектом.

Розробка різноманітних класифікацій спілкування здійснювалась у вітчизняній філософії радянського періоду в рамках соціологічного підходу. На основі марксистської методології були визначені головні форми спілкування – матеріальна, духовна, пряма, опосередкована тощо. У рамках цього підходу *комунікація і спілкування були представлені як два різних типи взаємодії людей*, зазначає Є. Юнусова. Під комунікацією розуміли суто інформаційний процес, основними рисами якого є односпрямованість, керування, суб'єкт-об'єктний зв'язок, асиметричність. Її структура описувалась за схемою: відправник – повідомлення – одержувач. Щодо спілкування, то його розуміли як соціальну взаємодію людей, як специфічний вид людської діяльності, в основі якої лежить праця і виробничі відносини, головною метою яких є досягнення спільності. Поняття “спілкування” в цьому сенсі тлумачилося ширше, ніж “комунікація”, його особливість полягала в тому, що воно включає в себе не лише обмін інформацією, але також має практичний, матеріальний, духовний і практично-духовний зміст. Як головні риси спілкування виділяли симетричність, діалогічність, партнерство, суб'єкт-суб'єктний зв'язок. Якісні риси спілкування та діалогу збігаються. Спілкування тлумачиться як діалог, комунікація – як монолог [15, с. 4].

Поза будь-яким сумнівом, змістовне дослідження феномену комунікації потребує звернення до історико-філософського дискурсу

су та аналізу вживання цього поняття з огляду на певні соціальні трансформації. Огляд семантичного поля використання поняття передбачає звернення до кола філософів, які в різних ракурсах розробляли цю проблематику в XX столітті: Л. Вітгенштайна, Р. Вільямса, М. Гайдеггера, Д. Дьюї, Ч. Кулі, Н. Лумана, Ч. Ордена, Д. Пітерса, А. Річардса, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса та ін. [12, с. 2].

З початку XX століття тема комунікації посідає одне з центральних місць у філософії і тим самим сприяє виділенню нового напрямку – комунікативної філософії. У рамках цього напрямку формуються різні підходи до визначення феномену комунікації, в яких з різних боків визначається роль, місце, цілі, завдання, принципи та етика комунікації. Інтерес до феномену комунікації як до певної структури людського існування, у просторі якої здійснюються основні види його діяльності, з часом не тільки не зменшується, але й посилюється [15, с. 3].

Логічно, що досліджуючи комунікативний простір релігії, Є. Юнусова наголошує, що у західній комунікативній філософії склалися головні підходи (антропологічний, гносеологічний, екзистенціальний, діалогічний і практичний) щодо дослідження феномену комунікації, де були визначені роль, значення, місце й етика комунікації в структурі людського буття [15, с. 4].

Таким чином, акцентуючи увагу лише на комунікативній філософії, можна побачити різноманіття підходів до тлумачення комунікації. Світ культури просякнутий різними комунікативними актами, що дозволяє говорити про культуру як своєрідний комунікативний простір, де існує безліч комунікативних практик [15, с. 8].

Отож, метою цього наукового дослідження є аналіз різноманітності підходів і тлумачень щодо поняття комунікації на основі авторефератів вітчизняних дисертаційних досліджень.

II. Дефініція основних понять

Розуміння та тлумачення самого поняття “комунікація” та різних видів комунікації питання досить відкрите, яке, наприклад, в американській науковій традиції частково вирішується через енциклопедичні видання та словники, присвячені тлумаченню комунікації, а в європейській – переважно через розробку різних напрямків комунікативної філософії.

Для прикладу подамо декілька загальноновживаних тлумачень цього терміна. Так, класичне розуміння комунікації має місце у Великому енциклопедичному словнику. Цей термін пояснюється

двоєю, походить від латинського слова *communis* (роблю загальним, пов'язую, спілкуюся), з одного боку, шлях повідомлення, зв'язок одного місця з іншим; спілкування, передача інформації від людини до людини (специфічна форма взаємодії людей у процесах пізнавальної, трудової діяльності), що здійснюється, головним чином, *за допомогою мови* (рідше, за допомогою інших знакових систем). Комунікацією називаються також сигнальні способи зв'язку в тварин. Комунікація також є актом спілкування, зв'язком *між двома чи більше індивідами*, заснованим на взаєморозумінні; повідомлення інформації однією особою іншій або низки осіб. (Такі визначення комунікації є не досконалими і вимагають суттєвих доповнень та пояснень).

Таким чином, комунікація постає як смисловий аспект соціальної взаємодії. Оскільки будь-яка індивідуальна дія здійснюється в умовах прямих або опосередкованих стосунків з іншими людьми, вона містить (поряд із фізичним) і комунікативний аспект. Дії, усвідомлено орієнтовані на смислове їх сприйняття іншими людьми, називаються комунікативними діями. Розрізняють процес комунікації та акти, які його складають. Основні функції комунікативного процесу полягають у досягненні соціальної спільності при збереженні індивідуальності кожного її елемента. В окремих актах комунікації реалізуються управлінська, інформативна та фатична (пов'язана із встановленням контактів) функції, перша із яких є генетично та структурно первинною.

Під впливом сучасних соціокультурних змін комунікація починає розумітися як суто інформаційний феномен, процес передачі або обміну інформацією.

Хоча історично первинною була зовсім інша концепція цього терміна. Так у тлумачному словнику Даля комунікація пояснюється як шляхи, дороги, засоби зв'язку, та зіставляються із поняттям "комунізм". А Ф. Брокгауз та І. Єфрон пов'язують комунікацію з військовою тематикою, зазначаючи, що це шляхи, які поєднують базу (територіальну смугу в тилу армії, на якій зібрані усі засоби для ведення війни) із місцем розташування армії.

У Найновішому філософському словнику зазначається, що сучасний філософський інтерес до комунікації визначений тим зрушенням, яке відбулося внаслідок загальних змін місця і ролі комунікації і комунікативних технологій у різних суспільних сферах, інтенсивним розвитком засобів комунікації (існує навіть спеціальний термін "вибух комунікації"). Тема комунікації,

інтерсуб'єктивності та діалогу стає однією з головних у філософії ХХ ст. Теоретичним чинником, який багато в чому визначив обличчя сучасних досліджень комунікації, став поворот філософської та наукової рефлексії до вагомості мови.

У цьому ж словнику зазначено, що при аналізі та описі комунікації необхідно розрізняти: 1) комунікацію у широкому сенсі – як одну з основ людської життєдіяльності та різноманітні форми мовної діяльності, які не обов'язково передбачають наявність змістовно-сислового плану; 2) інформаційний обмін у технологічно організованих системах – у цій своїй іпостасі комунікація досліджується футурологами; 3) мислекомунікацію як інтелектуальний процес, що має витриманий ідеально-змістовий план і пов'язаний з певними ситуаціями соціальної дії; 4) екзистенційну комунікацію як акт виявлення Я в Іншому. У такій якості комунікація – основа екзистенційних взаємин між людьми (як стосунки між Я і Ти) і вирішальний процес для самовизначення людини у світі, в якому людина знаходить розуміння свого буття, його підстав [6].

Українські науковці також активно дають тлумачення поняттю комунікації та феноменів, пов'язаних із нею, проте загалом не виходять за межі загальноприйнятого розуміння цього поняття. Наприклад, І. М'язова зазначає, що *комунікація є своєрідною передумовою функціонування і розвитку культури*, оскільки збереження культури пов'язане з необхідністю передачі культурної інформації шляхом наслідування символічних форм як від одного покоління до іншого, так і від однієї культури до іншої. Дослідниця визначає *комунікацію як цілеспрямований процес передачі повідомлення, інформації з використанням правил та норм, необхідних для досягнення гармонізації* [8, с. 4].

Категорією “справжньої комунікації” оперує Є. Уханов. Досліджуючи мережеві комунікації та соціальне самовизначення індивіда, він наголошує: “У ході розгляду Я-індивіда та Іншого як віртуальних об'єктів було з'ясовано, що *віднаходження справжньої комунікації лежить у полі зняття розриву між реальним Я та Я віртуальним і відкриттям Іншого у всій його інішості та, як наслідок, відкриття самого себе через Я-Іншого* (курсив наш – П. М.). Однією зі стратегій індивіда в такій ситуації може бути відкриття ціннісно значущого світу Іншого в усій його несхожості, інакшості, переживанні Іншого в архітектонічному єднанні Я та Іншого” [12, с. 10].

Також доречним буде звернутися до поняття “комунікативної етики”, яка, взявши за вихідну точку практику неупередженого, рів-

ноправного обговорення, коли ані вікові відмінності, ані різниця соціального походження не беруться до уваги, пропонує таку ситуацію рівноправності взяти за орієнтовний ідеал соціальності [9, с. 13].

Л. Осадча в дисертаційному дослідженні розглядає категорію “соціальної комунікації”, тут досліджено базові підходи до визначення поняття соціальної комунікації, які переважно акцентуються на функціональному аспекті досліджуваного явища, а тому для глибшого філософського аналізу залучено методологічні напрацювання теорії дискурсу та комунікативної філософії, що дозволяє поглянути на соціальну комунікацію як явище аксіологічно-смісловне; розглянути соціальну комунікацію в управлінському контексті, адже ефективність управлінських рішень напряду залежить від прийнятності їх для суб’єктів управління, від їх обговорюваності, тобто від громадського резонування. А тому соціальна комунікація перетворюється на легітимуючий чинник політичної сфери [9, с. 5].

Також у вітчизняному науковому дискурсі використовується поняття “міжсуспільної комунікації”, де відносини між інтегрованими суспільствами будуються за моделлю інтерсуб’єктивного зв’язку, на відміну від суб’єкт-об’єктного [1, с. 1]. А в Найновішому філософському словнику згадується неологізм “мислекомунікація”, яка пов’язує ідеальну дійсність мислення з реальними ситуаціями соціальної дії і задає, з одного боку, межі та осмисленість мисленнєвих ідеалізацій, а з іншого боку, межі та осмисленість реалізації мисленнєвих конструктів у соціальній організації і дії [6].

В. Марчук звертається до іншої надзвичайно актуальної, та й модної останнім часом теми міжкультурної комунікації. В авторефераті висловлюється думка про те, що для успішної реалізації концепції міжкультурної комунікації необхідно подолати низку суперечностей, які не є новими, але набувають визначального статусу: суперечності між глобальним і локальним, між універсальним та індивідуальним, між довгостроковими та короткостроковими завданнями, між принципами змагальності та солідарності тощо. Прогнозуючи шляхи їх подолання, актуалізується завдання перегляду множини соціально-культурних вимірів ціннісних орієнтацій для забезпечення можливостей розуміння позиції іншого в міжкультурному діалозі [7, с. 14].

Проте, у порівнянні з усіма перерахованими поняттями, пов’язаними із комунікацією, найчастіше вживається термін “масова комунікація”. Найпростіше цей термін визначається як про-

цес повідомлення інформації за допомогою технічних засобів – засобів масової комунікації (друк, радіо, телебачення, Інтернет та ін.) великим, розпорошеним аудиторіям.

Масова комунікація є важливим соціальним та політичним інститутом, підсистемою загальної системи комунікації. У широких масштабах виконує взаємопов'язані функції ідеологічного та політичного впливу, підтримки соціальної спільноти, інформування, просвітництва та розваги, конкретні форми і зміст яких вирішальним чином залежать від особливостей національної культури і політичного режиму.

Масовій комунікації властиві інституційний характер джерел і ускладненість зворотного зв'язку між джерелом та аудиторією. Комплекси технічних засобів, що забезпечують швидку передачу і масове тиражування словесної, образної, музичної інформації (преса, радіо, телебачення, кіно, звукозапис, відеозапис тощо), називаються засобами масової комунікації, або засобами масової інформації.

Масова комунікація лежить в основі інформаційного суспільства. Є. Уханов виділяє такі критерії інформаційного суспільства: неошумпетеріанський підхід, технологічний критерій, економічний критерій, критерій, пов'язаний зі сферою зайнятості, критерій, пов'язаний із простором, критерій культури. Це дозволяє розглянути інформатизацію суспільства як безперервний процес, в основі якого спостерігається домінування інновації над традицією [12, с. 11].

Безперечно, досліджуючи особливості масової комунікації, вітчизняні науковці звертають свою увагу на низку важливих феноменів (таких як: маніпуляція, віртуальна реальність, імідж, діяльність медіа та ін.) які, керуючись принципом доповнення Н. Бора, є хорошим ґрунтом для розуміння особливостей масової комунікації.

Загалом, феномен комунікації останнім часом став досить активно досліджуватися у вітчизняному гуманітарному науковому середовищі. Зумовлена така ситуація, на нашу думку, перш за все, кризою антропності у сучасній масовій культурі та значною кількістю феноменів, що сприяють механізації міжлюдських стосунків.

Література:

1. Балінченко С. П. Комунікативні засади інтеграційних процесів у сучасному суспільстві: Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.03 [Електронний ресурс] / Світлана Петрівна Балінченко; Донец. нац. ун-т. – Донецьк, 2005. – 16 с. – Режим доступу: <http://www.nbu.gov.ua/ard/2005/05bsppss.zip>.

2. Вязова Р. В. Етнічний фактор у системі комунікативних відносин: автореф. дис.... канд. філософ. наук: 09.00.03 [Електронний ресурс] / Рита Василівна Вязова; Тавр. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімф., 2010. – 16 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10VRVSKV.zip>

3. Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти: автореф. дис.... д-ра філософ. наук: 09.00.11 [Електронний ресурс] / Ірина Василівна Васильєва; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 37 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10VIVVMA.zip>.

4. Вороновська Л. Г. Свідомість і мова: філософсько-релігієзнавчий аналіз: автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 [Електронний ресурс] / Людмила Григорівна Вороновська; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2008. – 20 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2008/08vlgfra.zip>.

5. Жигалкіна С. С. Кіно як засіб конструювання реальності (філософсько-культурологічний аналіз): автореф. дис.... канд. філософ. наук: 09. 00. 04 [Електронний ресурс] / Світлана Станіславівна Жигалкіна; Тавр. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімф., 2010. – 20 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10jssfka.zip>.

6. Коммуникация // Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovopedia.com/6/202/770635.html>

7. Марчук В. П. Соціально-культурна визначеність нормативних засад міжнародної комунікації: автореф. дис.... канд. філософ. наук: 09. 00. 03 [Електронний ресурс] / Валерій Петрович Марчук; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 17 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10mvpzmk.zip>.

8. М'язова І. Ю. Міжкультурна комунікація: зміст, сутність та особливості прояву (соціально-філософський аналіз): автореф. дис... канд. філос. наук: 09. 00. 03 [Електронний ресурс] / Ірина Юріївна М'язова; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2008. – 18 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2008/08miysfa.zip>.

9. Осадча Л. В. Соціальна комунікація як об'єкт філософського аналізу: автореф. дис.... канд. філософ. наук: 09.00.03 [Електронний ресурс] / Лариса Василівна Осадча; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 18 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10olvofa.zip>.

10. Победоносцева І. Є. Телевізійний дискурс у культурному просторі постмодернізму: Автореф. дис... канд. мистецтвознав.: 17.00.04 [Електронний ресурс] / Ірина Євгенівна Победоносцева; НАН України. Ін-т мистецтвознав., фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. – К., 2005. – 21 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2005/05piekpp.zip>.

11. Усанова Л. А. Православний архетип сім'ї у контексті комунікативних відносин: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03 [Електронний ресурс] / Людмила Анатолівна Усанова; АПН України. Ін-т вищ.

освіти. – К., 2002. – 19 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2002/02ulakkv.zip>.

12. Уханов Є. В. Мережеві комунікації та соціальне самовизначення індивіда: автореф. дис.... канд. філософ. наук: 09.00.03 [Електронний ресурс] / Євгеній Валерійович Уханов; Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2010. – 18 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10UEVSSI.zip>.

13. Широка С. І. Стереотип поведінки в сучасній комунікативній культурі: автореф. дис.... канд. філос. наук: 09. 00. 04 [Електронний ресурс] / Світлана Іванівна Широка; Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2010. – 18 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10SHSSKK.zip>.

14. Щербина А. Л. Соціокультурні регулятиви людської діяльності в технологіях масової комунікації: автореф. дис.... канд. філософ. наук: 09.00.04 [Електронний ресурс] / Анатолій Михайлович Щербина; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2010. – 19 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10camtmk.zip>.

15. Юнусова Є. Й. Комунікативний простір релігії в європейській культурі: Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.04 [Електронний ресурс] / Євгенія Йосипівна Юнусова; Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2005. – 17 с. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2005/05yeyrek.zip>.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету “Острозька академія” **П. М. Кралюк**

УДК: 140:8(477)

Лариса Костюк

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ІСТОРИКО-ТИПОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТНІЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

Методологія історико-типологічного дослідження етноментальної проблематики дає можливість обґрунтувати необхідність філософського переосмислення значення категорій “ментальність” і “менталітет” та означуваних ними феноменів на підставі таких підходів як семантичний, стилістичний, феноменологічний, герменевтичний, аксіологічний, синергетичний із використанням порівняльно-історичного, структурного, інтегративного та компліментарного аналізу.

Ключові слова: ментальність, менталітет, етноментальна проблематика.

L. Kostyuk. The methodological aspects of historical and typological research of ethnic mentality

The methodology of historical and typological research of the problem of ethnic mentality enables to ground the meaning of the categories “mentality” and “mentalitet” and the given phenomena by means of such approaches as semantic, stylistic, phenomenological, hermeneutical, axiological, synergistically, alongside with historical-comparative, structural, integrating and complimentary analysis.

Key words: mentality, mentalitet, problem of ethnic mentality.

Л. Костюк. Методологические аспекты исторически-типологического исследования этнической ментальности

Методология исторически-типологического исследования этноментальной проблематики дает возможность обусловить необходимость философского переосмысления значения категорий “ментальность” и “менталитет” и обозначенных ими феноменов на основании таких подходов как семантический, стилистический, феноменологический, герменевтический, аксиологический, синергетический с использованием сравнительно-исторического, структурного, интегративного и комплиментарного анализа.

Ключевые слова: *ментальность, менталитет, этноментальная проблематика.*

Методологія вивчення ментальності, досліджувана мовознавцями, літературними критиками та представниками історичної філології, традиційно пов'язується з відповідністю індивідуальної творчості письменника ментальному середовищу, в якому він творить. Зокрема це праці М. Бахтіна “Творчість Франсуа Рабле і народна культура Середньовіччя і Ренесансу”, Л. Гінзбурга “Про лірику” та ін. Глибинний аналіз літературних творів дозволяє не тільки відрізнити ідеї одного письменника від іншого, а й відчувати його стиль, почерк, “дух”. Семантичний метод, який розкриває зміст ментальності через використовувані слова та вирази, досить довго вважався універсальним щодо аналізу проявів ментальності людей давніх часів. У соціології такий метод називається контент-аналізом. Дослідники знаходять в тексті ключові поняття, що відображають характер масової свідомості, простежують зміну їх значення. Перехід від семантичного аналізу слів до семантичного аналізу стилю розкриває специфіку світосприйняття. Метою стилістичного методу аналізу повинна бути система поглядів, що породжує систему фраз. Дослідники давно звернули увагу, що стиль мислення передбачає тісний зв'язок між змістом думки та її вираженням у слові.

З точки зору етнологів ментальність є певною константою, що відрізняє один етнос від іншого. Основою етнологічних концепцій часто є конкретні етнографічні спостереження та етнопсихологічні дослідження.

Для соціологів дослідження ментальності бачиться, перш за все, як проблема детермінанти соціальних спільнот. Тобто важливими, з точки зору соціології, питання, чи є ментальність виключно етнічною характеристикою, чи можливим є існування соціального менталітету, наприклад, класового чи професійного?

Психологи основну увагу звертають на виділенні тієї сфери психічної реальності, яка пов'язана з функціонуванням ментальності, оперуючи при цьому поняттями мислення, емоції, потреби, архетипи, мотиви, ідеали, стереотипи тощо [2]. Важливою складовою психологічного підходу є біхевіоризм, об'єктом якого є різні аспекти поведінки людей як учасників суспільного життя.

Культурологи при дослідженні ментальності визначають її вплив на всі складові матеріальної та духовної культури спільноти.

Оскільки методологічні підходи до вивчення ментальності досить різноманітні, то філософський аналіз покликаний виявити суперечності в цих підходах і запропонувати шляхи до його зняття; встановити відповідність певної теорії з практикою; переосмислити значення категорій та означуваних ними феноменів, що їх вибудовують історики, соціологи, психологи, культурологи тощо. Отже, з одного боку, ми маємо інструментарій аналізу ментальних процесів (стилістичний, психологічний, соціологічний тощо), вироблених комплексом наук про людську спільноту, з другого – ментальні прояви, які не завжди піддаються раціональному аналізу та причинно-наслідковій детермінації. Певним "спільним знаменником" для перерахованих методологічних підходів вважаємо діалектику [1, с. 63].

Наше дослідження відображає трансформацію концепцій "народного духу" – "душі народу" – "національного характеру" – "етнічної ментальності" – "менталітету" в світовій та українській науці. Поняття "дух" – це "потенціал творчої активності, того переходу від стану речей до стану ідей (і навпаки), що постійно здійснюється всередині діяльності. Дух характеризує самоздійснення суб'єкта, його здатність відтворювати себе у предметному світі (зокрема культури) та розпредмечувати цей світ через особистість" [6, с. 177]. Дух виступає трансформаційним процесом взаємопереходів суб'єктивного та об'єктивного, універсального та індивідуального, формоутворення та змістонаповнення. Як філософська категорія, дух є наскрізною проблемою усієї історії філософії. В античній філософії дух трактувався не як надприродна сутність, а в складі буття і визначався "чи то як "пневма" (життєва сила, або навіть "тонка" матерія, на зразок повітря), чи як "нус" (інтелектуальне начало)" [6, с. 177]. Християнство бачить Дух як третю іпостась Трійці ("Святий Дух"), що відображає творчу, породжуючу силу Бога-Отця і Бога-Сина.

Релігійне розуміння Духа в Україні, як і в інших європейських країнах, розвивалося в руслі християнської антропології, тобто, Дух розглядався як істина душі та вища цінність. Свідченням такого бачення є праці Петра Могили, Феофана Прокоповича та ін. У Григорія Сковороди Дух пов'язується з "внутрішньою людиною", що має богоподібну природу, та особливим "третім" символічним світом біблійних архетипів вічності, краси та абсолюту.

Для Гегеля Дух – це світовий розум, котрий у своєму діалектичному розвитку за принципом тріади (теза, антитеза, синтеза),

проходить фазу чистих логічних сутностей, природи (як свого інобуття) та історії і усвідомлює себе як абсолют (абсолютну ідею чи абсолютне знання). У цьому сенсі Дух визначається як “для-себе-буття” чи свобода.

На початку ХХ ст. М. Бердяєвим розвинуто розуміння Духа як вільної, творчої сили, що не оречевлюється, а лише символізується в бутті. Він визначає Дух як творчість, що є подоланням небуття та втіленням свободи, тобто виступає смыслом буття суб’єкта, що розкривається в особистісному існуванні людини, поєднанням (за Бердяєвим) божественної природи з людиною.

Особливим аспектом аналізу Духу є проблема духовних передумов етнічного буття. Тема національного духу формулюється Гердером, який бачив в ньому носія основних культурних форм нації та її мовної свідомості. У подальшому ця проблема мала свій розвиток у зв’язку з філософією мови (Гумбольдт), філософією історії (Фіхте), філософією культури (Шпенглер). В українській філософській думці проблема національного Духа розроблялася членами Кирило-Мефодіївського товариства (Костомаровим, Кулішем тощо) з точки зору народної свідомості, української ідеї в контексті української культури, а також як складова частина проблеми державотворення (Донцов, Липинський) та в культурно-історичному аспекті (Чижевський). Сучасна наукова література дає тлумачення національного духу як “інтегрального виявлення духовних ресурсів ствердження нації як суб’єкта світової історії. Ці ресурси визначаються самосвідомістю народу, його світосприйняттям, віруваннями, ментальністю культури та соціальною пам’яттю традицій” [6, с. 177]. Отже, в нашому дослідженні це поняття використовується як підставове для визначення суті ментальних особливостей.

Разом з поняттям духу використовується поняття “душі”, як вираження індивідуальної своєрідності внутрішнього світу людини, здатності до переживання, співпереживання або відчуження [6, с. 179]. У більшості філософських і релігійних систем Душа протиставляється як тілу, так і духу. Якщо дух розглядається як “джерело креативних та раціонально-пізнавальних можливостей людини, рух до трансцендентного, то Душа є джерелом морально-комунікативних можливостей людини, спрямованістю до іманентного, ближнього” [6, с. 179]. У багатьох філософських традиціях, зокрема особливо яскраво це виражено в українській, душа виражається символом “Серце” (П. Юркевич). Філософія серця, кор-

доцентризм української філософії означає вивчення, насамперед, душевного виміру людського буття. Сучасна українська філософія поняття “Душа” розвиває через поняття “душевність”, яке трактується як “здатність до комунікативної відкритості, толерантності, конкретно вираженої любові та співчуття” [6, с. 180]. У нашому дослідженні поняття “Душа” є підставовим для означення проявів ментальності, зокрема через особливості національного характеру.

Використовуване нами поняття “національний характер” науковою літературою визначається як “сукупність психологічно-ментальних та поведінкових ознак, особливостей, притаманних певній етнічно-національній спільноті” [6, с. 414]. Вперше вивчення психологічних особливостей окремих етнічних груп здійснювалося Школою психології народів, що виникла в Німеччині в середині XIX ст. У XX ст. подібні дослідження здійснювалися у рамках неопрейдизму та націології. Зокрема це роботи Юнга, який виводить наявність психологічних особливостей народів із своєї концепції архетипів. Він говорить про зв’язок їх існування з функціонуванням у підсвідомості певних психологічних структур, що зумовлюють особливі поведінкові прояви і є спільними для представників певного великого угруповання.

Оскільки саме поняття “менталітет” поєднує в собі ознаки раціонального та ірраціонального, то і методологія його дослідження також мусить мати в собі це поєднання. Проблема протистояння та взаємодії раціоналізму та ірраціоналізму в сучасній філософії досліджена В. Скотним [4]. Зокрема він стверджує, що в умовах докорінних суспільних змін культивуються нові підходи до реальності, зіштовхуються нові і старі методології. На думку вченого, методологічні принципи сучасного наукового пізнання, об’єктивність його висновків та результатів вимагають створення комплексних методологій. Тобто “...мова йде не про створення замкнутої системи понять, які дають можливість показати дійсність в кінцевому результаті як абсолютно істинну. Логічна функція і структура понять, якими користуються філософія та інші соціальні науки – створити теоретичні передумови функціонування відкритої системи теоретичних понять, придатної для пізнання реальної (а не умовно-штучної) дійсності, коли безконечний потік соціального часу і соціального простору спрямований у безконечність, а нові явища культури пізнаються як частина цього всезагального руху дійсності” [4, с. 34]. Водночас вчений застерігає від серйозної методологічної небезпеки в разі відмови від створення

чітких понять для аналізу явищ не тільки економічного, політичного, але й духовно-культурного характеру. Значна кількість фактів ірраціональної дійсності, які демонструє нам сучасне життя, не ставлять завдання перед філософією та соціальними науками в цілому щодо безконечних пошуків нових точок зору і понятійних конструкцій. Навпаки, необхідно нові наукові поняття включати в наявний категоріально-понятійний арсенал науки, щоб вони були засобом пізнання поки що ірраціональних явищ і були розкриті раціонально. “Якщо виникають усвідомлені пізнавальні проблеми відносно інших систем отримання знань, навіть ірраціональних, то варто шукати точки дотику певного типу співмірних основоположень – епістемологічних, онтологічних, методологічних. Будь-яка система знань, якщо вона дійсно шукає істину, повинна бути готовою до взаємодії, до “співпраці” з іншими конструктивними системами знання” [4, с. 38].

При дослідженні проблеми філогенетичних закономірностей формування та функціонування ментальності етнічної спільноти доцільно застосувати принцип історизму, як один із методологічних підходів, що не втратив свого значення у сфері філософського пізнання. Говоримо про “історизм” як “концепцію розгляду явищ, згідно з яким останні виникають, змінюються (розвиваються) впродовж їхнього існування та зумовлені всією сукупністю своїх та попередніх трансформацій” [6, с. 253]. Для того, щоб побудувати систему показників будь-якого суспільного явища, необхідно здійснити аналіз його, як системного об’єкта, тобто вивчити систему компонентів і зв’язків, що складають його структуру. У нашому дослідженні таким явищем постає культурно-історичний контекст розвитку етнічної ментальності.

Одним із методів, доцільних для використання, є порівняльно-історичний, як сукупність пізнавальних засобів, процедур, які дозволяють встановити схожість та відмінність між ментальними характеристиками різних історичних періодів, виявити їх генетичну спорідненість. Порівняльно-історичний метод має тенденцію до поєднання з структурно-філософським аналізом. Структуралістська філософія вдається до пошуку закономірностей єдності людської природи; наявності єдиної, структурно організованої основи позасвідомого, закладеної у найфундаментальніших, найдавніших шарах почуттєво-ірраціональної сфери людського; розглядає людське буття як “особливу артикуляцію буття, ритміка якого структурована специфічним (культурним) чином і суголосна природній,

докультурній архітектоніці світобудови” [6, с. 612]. Порівняльно-історичний метод як сукупність пізнавальних засобів, процедур, які дозволяють встановити схожість та відмінність між ментальними характеристиками різних історичних періодів, виявити їх генетичну спорідненість, дозволяє зафіксувати схожість ментальних ознак як свідчення їхнього спільного походження, а відмінності між ними – як результат впливу історичних чинників на процес становлення.

У сучасній філософії превалюючими стають також інтегративний та компліментарний методи для розгляду проблематики, основу якої становить нова концепція людини, оновлений зміст філософської свідомості, особистісне, – що і формує нове розуміння методів пізнання.

Окреслену нами методологію дослідження можна виразити через сукупність відповідних принципів, зокрема визначальності смислу людської життєдіяльності, який розкриває смисл соціального буття як визначальний чинник для об’єднання людей, у тому числі і в рамках етнічної спільноти. Принцип дидактичної взаємодії вказує на вивчення окремого представника етносу в системі відносин “Людина – середовище”, тобто йдеться про вивчення окремих компонентів ментальності в сукупності із середовищем формування етносу. Принцип детермінізму вимагає враховувати вплив соціальної дійсності на формування зміни ментальності етносу. Принцип етноспецифічного детермінізму означає, що менталітет етносу є рухомих, змінним утворенням передбачає вплив на зміст і функціонування менталітету історичної пам’яті, свідомості і підсвідомості, своєрідність мислення, неповторність традицій, звичаїв та ритуалів, релігійних почуттів тощо.

Доцільним є застосування синергетичного підходу як “напрямку міждисциплінарних досліджень, котрі вивчають процес самоорганізації та становлення нових упорядкованих структур у відкритих фізичних, біологічних, соціальних, когнітивних, інформаційних, екологічних та інших системах” [6, с. 580]. Згідно із синергетичним підходом, самоорганізація складних систем спрямовується від хаосу до дедалі більшої впорядкованості на основі певних параметрів порядку й узагальненої синергетичної інформації відповідно до певних патернів (моделей). У процесі самоорганізації системи відбувається виникнення і самопородження смислу її розвитку, своєрідне прагнення системи до майбутньої віддаленої її впорядкованості за допомогою так званого атрактора. Інформаційне поле спрямовує речовинно-енергетичні процеси системи і можна

зробити висновок, що кожний елемент системи несе інформацію про результат майбутньої взаємодії з іншими елементами. У певних критичних точках розвитку системи, точках біфуркації, вона може обирати шлях розвитку в одному з кількох енергетично рівнозначних напрямів. Продуктивним для нашого дослідження є застосування синергетичного підходу до аналізу самоорганізації суспільних систем, узгодження їх рушійних сил – мотиваційних інтенціональностей соціальних суб'єктів на основі певних духовних та культурних цінностей. Вважаючи етнічну спільноту відкритою складною системою, можемо говорити про етногенез як процес її самоорганізації. Параметрами порядку виступають чинники та закономірності формування етнічної спільноти, а узагальненою синергетичною інформацією є менталітет, як відображення інформаційного поля, що керує речовинно-енергетичними процесами системи. Етнофори, як елементи системи, несуть інформацію про результат майбутньої взаємодії з іншими елементами як на свідомому, так і на генетичному рівнях. Шлях розвитку системи, в нашому випадку української етнічної спільноти, обирався нею в точках біфуркації в залежності від сили енергетичного впливу навколишнього середовища, куди відносимо екологічні умови, історичні події, соціокультурні настанови тощо. Доречним в цьому контексті є твердження М. Михальченка про те, що в сучасній гуманітарній науці актуалізувалася проблема вдосконалення методології, яка була б зорієнтована на реальний аналіз глобальних, регіональних, світоглядних, виховних проблем. “Методологія ефективна, якщо націлена на пошук розумної міри абстракції, адекватного ракурсу розгляду специфіки конкретного суспільства, аналіз конкретних процесів у ньому. Завжди важливо пояснити не тільки спільне в суспільствах, але й логіку формування відмінностей між суспільствами (культурних, соціальних, політичних, економічних), знайти критерії для окреслення істотних відмінностей окремих систем суспільства” [3, с. 303].

Застосування означеної методології дозволяє здійснити класифікацію визначень понять “ментальність” та “менталітет” у сучасній науці, а саме визначити такі групи (типи): описові визначення, психологічні визначення, філософські визначення (онтологічні та генетичні). Запропонована класифікація в своїй основі опирається систему визначень понять “ментальність” і “менталітет”, подану у дослідженні Р. Додонова “Теория ментальностей: Учение о детерминантах мыслительных автоматизмов” (1999) [1].

Описові визначення: увага акцентується на тому, що входить у зміст ментальності:

1. Ментальність є сукупність уявлень, способів поведінки, реакцій, які, швидше за все, несвідомі і невідрефлекторвані (Г. Теленбах).

2. Менталітет – духовно-психологічний образ суспільства (С. Кропивницький).

3. Групові уявлення, способи поведінки (Р. Шпіндель).

4. Сукупність манер поведінки, мислення, судження про щонебудь, моральні установки, склад мислення (Вел. енцикл. Ларусса).

5. Спільне вираження міцно устояних способів поведінки і сприйняття окремих людей всередині груп (Ф. Граус).

Психологічні визначення: різноманітні психологічні дослідження доводять, що у представників різних етносів складається різний “образ світу”, “картина світу”. Цей образ виконує функцію забезпечення неперервності актуально сприйнятого світу і підготовки категорій для його засвоєння. Психологічні визначення чітко окреслюють суть феномену, акцентуючи увагу на несвідомому чи свідомому рівні психіки. Сюди відносимо *описові і нормативні* визначення (їх автори орієнтуються на “норми реакції”, характерні для цього соціального чи етнічного утворення):

1. Ментальність може бути визначена як наявність у людей того чи іншого суспільства певного розумового інструментарію, психологічного оснащення, яке дає їм можливість по своєму сприймати та усвідомлювати світ і себе (Л. Сименникова).

2. Ментальність багато в чому залишається непрорефлектованою і логічно не виявленою. Ментальність – той рівень суспільної свідомості, на якому думка не розчленована з емоціями, з латентними звичками і прийомами свідомості, люди ними користуються, зазвичай самі того не помічаючи, не вдумуючись в їх сутність і передумови, в їх логічне обґрунтування (А. Гуревич).

3. Ментальність – певна сукупність усталених неусвідомлених форм світосприйняття, властивих будь-якій групі людей, які визначають загальні риси відношення і поведінки цих людей стосовно до феноменів їх буття – життя і смерті, здоров’я і хвороби, праці і споживання, природи, дитинства і старості, сім’ї держави, минулого і майбутнього (В. Нестеренко).

4. Сукупність розумових звичок, вірувань, психічних установок, характерних для будь-якої спільноти людей чи групи; склад розуму (“Велика енциклопедія Ларусса”).

5. Менталітет, як спосіб думок, сукупність мисленнєвих навиків і духовних установок, властивих окремій людині чи соціальній групі (В. Карпичев).

6. Ментальність – поняття, що означає систему звичок свідомості (Дж. Тойнбі).

7. Менталітет – сукупність розумових установок, звичок мислення, фундаментальних вірувань індивіда (філософський словник Лаланде).

8. Менталітет – механізм закріплення легітимації за одними емоціями і відмова в такій легітимації другим (М. Міщенко).

9. Менталітет (ментальність) – структура, склад душі людини, етносу, соціуму, співвідношення її елементів і стан останніх (Ю. Канигін).

10. Менталітет (ментальність) в найзагальніших рисах може бути визначений як деяка характерна для конкретної культури (субкультури) специфіка психічного життя, яка репрезентує цю культуру (субкультуру) людей, детермінована економічними і політичними умовами життя в історичному аспекті. Це поняття перегукується з поняттям “національний характер”, під яким розуміють або властивий представникам нації набір основних особистісних рис (концепція модальної особистості), або систему наявних в етносі уявлень: установок, вірувань, цінностей, умонастроїв і т. ін. (концепція соціальної особистості) (І. Дубов).

11. Менталітет – інтегрально-синкретичне формоутворення, у якому життєві сенси (цінності) становлять моделюючу домінанту світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння (О. Донченко, Ю. Романенко).

Філософські визначення. Онтологічні (назва умовна) спрямовані на пошуки основ цього феномену. Автори таких визначень, традиція яких іде в античну натурфілософію, говорять про те, що всій природі властиві ознаки ментальності і що “ми повинні бути вдячні квантовій фізиці, яка внесла разючий елемент духовності в сучасну картину світу”. Приклади таких підходів наводить О. Нельга, аналізуючи статті І. Цехмістро та Г. Котельникова:

“Моє Я тотожне ментальним основам буття”. Нова картина світу “повністю залишає збоку зовнішню речово-субстанційну оболонку світу і зосереджує свою увагу на ментальних структурах в його основах. Одночасно вона розкриває незвичайну ідентичність найбільш тонких структур ментальних основ буття та ідеальних основ свідомості” (І. Цехмістро);

Ментальність виступає субстанційною характеристикою матерії, оскільки вся матерія одухотворена. “Можна припустити, що Життя і Розум є вічними атрибутами матерії і здатні до експансій з одного виду на інший. Ми самі є продуктом розвитку і діяльності надмікроцивілізацій. Ця система управління, напевно, діє і зараз на доклітинному (віруси) чи клітинному рівнях будь-якої живої істоти”. Автор вважає, що, будучи продуктом діяльності надмікроцивілізацій, ментальність “передає естафету розвитку Живій природі і Розуму людської цивілізації, покликаної нести її далі” (Г. Котельников).

О. Нельга підкреслює, що завдяки цим онтологічним основам “ментальності, що належать до сфери людського буття, постають лише як один із проявів ментальних основ логокосмосу”.

Генетичні визначення:

Менталітет – це родова пам’ять, яка ґрунтується на синтезі природної і соціальної програм наслідування. Менталітет як морфологічний орган містить у собі в перетвореному, а точніше, суб’єктивованому вигляді всі онтологічні багатства першої та другої природи. У функціональному аспекті – це система колективних норм соціальних реакцій групи, етносу, нації, народу та ін. (В. Бех).

Ментальність – це вираження на рівні культури народу історичних доль країни, як певна єдність характеру історичних завдань і способів їх вирішення, що закріпилися в народній свідомості, в культурних стереотипах. Ментальність – це своєрідна пам’ять народу про минуле, психологічна домінанта мільйонів людей, вірних своєму історично складеному “коду” в будь-яких умовах, не виключаючи і катастрофічні (І. Пантін).

Ментальність – це національний характер (дух), який проллється на світоглядно-філософському рівні і розкривається у спільній духовно-психологічній орієнтації певної суспільної, насамперед, етнонаціональної групи, що інтегрує потік, індивідуальних вражень, уявлень, тощо у цілісне світобачення, світосприйняття, світовідчуття (І. Бичко).

Ментальність – парадигма співбуття. Конкретне повсякденне буття людини в рамках певної спільноти, чи то держави, села чи іншого, не просто забезпечує буття людини, задовольняючи матеріальні потреби і гарантуючи особисту безпеку, але і надає буттю деякого порядку, встановлює моральні норми, звичаї, форми поведінки, які в специфічному вигляді “збираються” ментальністю. Головне призначення ментальності – інтерпретація для людини

світу, спільноти і представлення головних первинних орієнтирів для її (людини) спів-буття (В. Буяшенко).

Ментальність – специфічний стиль світосприйняття, відображений у “знятому” виді, тривалий процес спільного існування людей в єдиних природно-географічних і соціокультурних умовах; ментальність має дуальну природу: за формою вона є механізмом спадкового закріплення і передачі соціально значущої інформації, а за змістом – породженням людського оточення, середовища, як природного, так і соціального (Р. Додонов).

Отже, історико-типологічний аналіз методології етноментальної проблематики дозволив обґрунтувати необхідність філософського переосмислення значення категорій “ментальність” і “менталітет” та означуваних ними феноменів на підставі таких підходів, як семантичний, стилістичний, феноменологічний, герменевтичний, аксіологічний, синергетичний з використанням порівняльно-історичного, структурного, інтегративного та компліментарного аналізу. З одного боку, в наявності інструментарій аналізу ментальних процесів (стилістичний, психологічний, соціологічний тощо), який розроблений комплексом наук про людську спільноту, з другого – ментальні прояви, які не завжди піддаються раціональному аналізу та причинно-наслідковій детермінації, оскільки саме поняття “ментальність” поєднує в собі ознаки раціонального та ірраціонального.

Література:

1. Додонов Р. А. Теория ментальностей: Учение о детерминантах мыслительных автоматизмов. – Запорожье: р/а “Тандем – У”, 1999. – 264 с.
2. Дубов И. Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. – 1993. – № 5.
3. Михальченко М. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. – Дрогобич-Київ: Видавнича фірма “Відродження”, 2004 – 488 с.
4. Скотний В. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті. – Київ-Дрогобич: Коло, 2003. – 288 с.
5. Нельга О. В. Теорія етносу. – К.: Тандем, 1997. – 368 с.
6. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, протокол № 16 від 8 червня 2012 року.

УДК 1:001. 18

Наталія Годзь

ФІЛОСОФСЬКІ ПІДСТАВИ РОЗГЛЯДУ МАЙБУТНЬОГО ТА ЙОГО ВПЛИВ НА НАУКУ

Запропонованою статтею ми продовжуємо аналіз предмету “футурологія”, виходячи з позицій філософії. Автор піддає аналізу розробку в методології ближніх перспектив сучасних наукових досліджень у царині екології з позиції філософського аналізу. Наводить широкий спектр наукових праць, присвячених дослідженням у контексті філософсько – екологічної та прогностико – футурологічної тематики. Авторка торкається проблеми міждисциплінарності означеного кола досліджень. Пропонується ввести до наукового використання термін “Екологічна футурологія”.

Ключові слова: передбачення, прогнозування, ретроспекція, філософія природи, футурологія, екологія.

N. Godz. The Philosophical basis of consideration of the futurity and its influence on The Science

Given article we continue the analysis of the subject “futurology” coming from position philosophy. The author will to end to the analysis of the development in methodologies of the nearest prospects of the modern scientific studies in the field of ecologies with position of the philosophical analysis. It is shown aspectual variety of the themes. The Author is touched problem inter – disciplinary present investigations. It is proposed carry in scientific turn term “Ecological futurology”.

Key words: Foresight, forecasting, retrospection, philosophy natures, futurology, ecology.

Н. Годзь. Философские основания анализа будущего и его воздействие на науку

Данной статьей мы продолжаем анализ предмета “футурология”, исходя из позиций философии. Автор поддает анализу разработку в методологии ближайших перспектив современных научных исследований в области экологии с позиций философского анализа. Показано видовое разнообразие

научных работ, посвященных исследованиям в контексте философско – экологической и прогностико – футурологической тематики. Автором затрагивается проблема междисциплинарности данных исследований. Предлагается ввести в научный оборот термин “Экологическая футурология”.

Ключевые слова: *предвидение, прогнозирование, ретроспекция, философия природы, футурология, экология.*

Попередньо до розгляду кола питань, пов'язаних як з розумінням предмета “футурологія”, так й розумінням завдань та можливостей саме філософії у цьому контексті, нам слід зрозуміти, що низка певних наукових та екологічних положень продовжує трансформуватися та отримувати нові ракурси і перспективи, відповідно до розвитку технологій, матеріалів та розуміння проблем, з якими дотичне буде людство у ближній перспективі. Технооптимізм серед науковців та інженерії і загалом серед широкої верстви населення змінився на технопесимізм, який також не стимулював необхідно як розвиток відповідної та дійсної картини світу, так й суспільної свідомості. Напевно, нам належить розпочати пошук і відповідного формування ще однієї важливої ідеї, яка примусить нас замислитися та відійти від егоїстичної позиції, а саме – від подання власних потреб за дійсні потреби всієї природної та людської спільноти. Ми намагаємось почати розуміти відмінність у змістовному, онтологічному статусі самої катастрофи, наразі й у сенсі самої екологічної катастрофи, бо постає запитання, а що є катастрофою для Природи (а не довіклля – бо це довіклля саме “наше”, людське, саме через означення природи як довіклля ми зменшуємо її статус та розглядаємо її як підпорядковану нам) та що є катастрофою для людини? Напевне, з точки зору відстороненого аналізу, досить велика кількість параметрів, за якими ми позначатимемо “катастрофу” з погляду людини та з позиції живої речовини, а саме природи, як середовища різноманітних зв'язків існування різних видів та як взаємозв'язку середовища неживої природи (клімат, геологічні та географічні умови), є дуже різними поняттями. Там, де, на наш погляд, є прояв безжальності, відбуваються досить зрозумілі процеси розвитку тієї “Ідеї” Природи, яку ми намагаємось відкрити усією історією існування нас як людства, саме історично та культурно самоозначеного. Питання певної відмінності катастрофи для людства та природи, напевно, зможе нас привести до постановлення наступного проблемного питання

– а чи так повністю збігаються межі катастрофи людської та природної, як ми сьогодні себе переконуємо?

Актуальність проблеми. Однією з функцій філософії є її критична функція, не менш важливою для виокремлення нами проблеми є аксіологічна та прогностична функції, які також властиві саме філософії. Таким чином, ми означаємо можливості філософії у розгляді та осягненні не тільки кордонів саме знання, але й саме право та пристосованість до розгляду саме філософського аналізу передбачення та прогнозування того майбутнього, яке постає у проектах як окремих технологій, так й у розвитку наукового та практичного використання знання у цілому для потреб людської цивілізації, та появи проектів, у яких вже розуміється переробка технологічного втручання з потребою збереження домівки не тільки суспільства, але й його симбіотичного існування у межах усієї біоти, з екологічними та біологічними потребами. Як виявилось, наука, як соціальний інститут, історично змінюється не тільки з розвитком та накопиченням у її багажі знання у цілому та зміни наукових парадигм, на яких вона в межах певного часу існує. Наука та науковці дуже пов'язані з навколишнім соціальним та історичним, культурологічним середовищем, у якому існують. Саме певна часткова залежність від розвитку матеріальних відносин та соціальних процесів у кожний певний історичний момент змушує велику кількість науковців і їх наукового часу досліджень переводити до розгляду та вивчення того кола питань, того кола дійсності, яке відповідає потребам суспільства (а саме тієї частини, яка є його політичною та економічною рушійною силою). Певні умови, на жаль, у наукових дослідженнях на деякий час здатні саме через прагматичний компонент стримувати або пригнічувати інші наукові цілі. Потреби, особливо сьогоденні потреби, як і більшість наукових прогнозів та прогнозів саме у перспективних лініях досліджень, мають не тільки технічний напрямок або теоретичний. Наука, вдовольняючи соціальні та наукові потреби суспільства, особливо починаючи від другої технічної революції, саме через власний розвиток усе більше залежна від матеріального та професійного фінансування та наповнення, політичних і правових чинників, пріоритетів та особистісних складових самих керівників проектів і галузей, та навіть цілих секторів економіки, держави у цілому. У межах сучасної науки та її практичного застосування майже немає можливостей для практичної діяльності науковців – усамітнеників. Отже, там де вирішується питання великих грошей

та капіталовкладень, незважаючи на питання раціональності та пріоритетності, саме прогнозування доцільності вивчення усього, з чим дотичний людський розум, незважаючи на прогнозування та футурологічні проекти фінансування, має прагматично-потребнісний характер. Таким чином, незважаючи на те, що делегується до суспільної свідомості питання екологічності та уваги до майбутнього як людства, так й природи у цілому, практично реалізується все ж та стара модель ставлення до природи саме як до практично – потребнісного середовища, тобто як до “комори” та “смітника” (або “сховища” до найкращих, більш економічно сприятливих часів). Усе це знов та знов спричиняє потребу саме філософського вивчення, аналізу та моделювання майбутнього, яким зараз займається суспільство (і не тільки наукове) через його гносеологічну та аксіологічну традицію. Отже, тут є місце для філософських підстав розгляду духовного буття індивіду, бо у філософії, окрім першочергової мети пошуку істини присутнє саме некорисливе намагання. Саме за допомогою такої якості, як некорисливість, і можливо не тільки поглянути за обрій нашого власного та суспільного існування, але й почати сподіватися на існування майбутнього як такого, бо, так би мовити, Користь та прагматична Корисливість може існувати лише у теперішньому, вона насолоджується власним сьогоденно – сьогочасним існуванням за рахунок чужого та власного майбутнього. Тільки через наше намагання продовжити власне існування та існування як таке взагалі, розкриваються філософські підстави футурологічних досліджень і досліджень у галузі філософсько – екологічного характеру. За допомогою філософських методів пізнання слід знову розглянути шкалу цінностей та пріоритетів спільнот, аби на платформі результатів цього аналізу та зроблених висновків вивести **уявлювану множинну варіантів виходу** з створеної екологічної ситуації, технологічних обставин сучасного розвитку та існування суспільного виробництва. Множинність варіантів, їх поліфонія створює умови для реалізації власне для безпосереднього нашого майбутнього, суспільна думка не повинна розчавлювати окремі індивідуальні ідеї, якими б вони неочікуваними та незвичними не були б, через обговорення помилок та незвичностей може народитися нове рішення проблеми. Історія розвитку інтелектуального та культурного життя є історією боротьби альтернативних систем та підсистем; нема однієї лінії, окрім провідних стратегій у суспільстві, майже завжди, хай у ледве жевріючому, напівзабутому вигляді існують не стільки альтер-

нативні та менш економічно оправдані технічні варіанти, скільки переможені технології, засоби та прийоми, які знаходяться у сутінках не лише через їх технічну недосконалість. Для прикладу, згадаємо боротьбу поміж двома технологіями повітроплавання – дирижаблебудування та літакобудування: існує версія, яка трактує загальний перехід досліджень у царину літакобудування через декілька катастроф величезних дирижаблів. Людство було шоковане загибеллю такої кількості пасажирів і перейшло до “менш ризикованої” технологічної стратегії (проте не врахувало, що на той час літаки через їх розмір не могли ще “показати” власну схильність до тих же катастроф технічного порядку. Капіталовкладення для досліджень та технічний інтелект перемістився до іншого напрямку, а суспільство отримало все ж ту проблему і ще більш енергомістку та екологічну небезпечну. Дирижаблі будують і досліджують або багаті та ексцентричні любителі старовини, або одинаки – науковці про яких кажуть, що вони не прилаштовані фанатики. І це лише один з прикладів практичної реалізації вирішень наших футурологічних проєктів та проєктів на практиці в сподіванні “Кращого”.

Аналіз досліджень та публікацій. Трансформаційні процеси, яким підкоряється як соціальна, технологічна, так й природна сфера, обумовлюють необхідність поновлення теоретико – методологічних досліджень як екології, так й феномену майбутнього саме в його футурологічному прочитанні. Серед науковців, які приділяли увагу футурологічним розробкам та дослідженням, ми можемо в першу чергу назвати праці Е. Тоффлера, Ф. Фукуями, І. В. Бестужева – Лади, хоча сам термін запропонував ще у 1943 р. соціолог О. Флетхейм. Саме через свого “батька” термін довгий час обслуговував тільки соціологію та соціальне прогнозування. Питаннями прогнозування займалися О. Д. Волгогонова, Л. І. Василенко, О. І. Уткін. Але слід наголосити, що праці радянського періоду в силу певних обставин були “прогностичними”, а не “футурологічними”, російські науковці до цього часу продовжують більш активно використовувати термін “Прогностика”, “Прогнозування”. Але прогнозування входить певним чином до футурології, не заміщуючи її взагалі. Прогнозування більш практичне й існує й у розробках західних науковців, але воно не може обслуговувати більш глобальні сфери та реалізуватися саме у філософській побудові світогляду та наукової картини світу. О. І. Уткін посиляється на дослідження прогнозування Г. Брауном, О. Хелмером, В. Хармоном, особливо приділяючи при цьому увагу футурологічним прогнозам

Б. Голдуотера, Ф. Ікле, Ф. Хебера та відзначаючи при цьому, що здебільшого ці футурологічні прогнози були скеровані на військово-тематичну [19, с. 13-35]. Технооптимісти (Б. Фуллер, Р. Фолк) та технопесимісти (О. Хакслі, Дж. Оруел), на яких посиляється цей автор, як і багато дослідників певною мірою розробили два потужних напрямки у системі футурологічного очікування майбутнього [19, с. 37-45]. Система футурологічних досліджень пов'язана не тільки з політикою, економікою, літературою та філософією, не тільки з проектуванням технологій та виробництвом матеріально-технічних благ та сільським господарством і медициною, але навіть така консервативна царина як педагогіка має певні прогностичні – футурологічні моделі, на це посиляються, наприклад, Ю. К. Волков [2, с. 126]. Він стверджує, що дореволюційна Царська Росія на початку XX сторіччя мала освітні уявлення та моделі не тільки на рівні суспільної свідомості – модель класичного світорозуміння, яке притаманне саме Просвітництву, але й певні новоутворення не-класичного виду, для багатьох з яких була характерна віра у “позитивне знання”, при цьому це був сплав віри у досвідне знання, надмірна абстрактність, консервативність і схильність до радикалізму с проявом патріархальної, ортодоксальної релігійності [2, с. 127].

Метою статті є не тільки аналіз методології перспектив сучасних досліджень у царині екології та футурології, але й аналіз історичного трансформування уявлення про саму екологію і про наповнення та перспективи футурологічних концепцій. Екологія у сучасності сама створила проблемне поле розуміння мети подальшого розвитку суспільно – економічної громади усієї планети загалом. Саме через розуміння нового екологічного – філософського світогляду ми трансформуємо науково – дослідне поле як екології, так і футурології та маємо за мету розглянути питання катастроф і кінцевості як більш розгалуженого поняття. Нам слід змінити стандартне розуміння катастрофи, більш детально і прискіпливіше зрозуміти різноманітність катастроф та перенести орієнтири з власних страхів до реального положення у створеному нами середовищі, у якому, окрім нас і техносфери, знаходиться новий трансформер Природи й природного та досі недосліджена з цього приводу ситуація взаємовпливу цих чинників. Із філософського погляду, залишається відкритим питання передбачення майбутнього і ступінь достовірності та відповідності цих передбачень. І. О. Гобозов, спираючись на працю К. Маркса “Тези про Фейєрбаха”, зазначає, що в основі єдності світової історії лежить насампе-

ред матеріальний фактор [7, с. 3]. Ми вважаємо, що матеріальний фактор це один з чинників, який поєднує світову історію в одне ціле. Тут є ще біологічне та матеріальне навантаження нашої одночасної різноманітності та однаковості. Досить часто, досліджуючи питання екологічно скерованого уявлення про світ, ми можемо зазначити й присутність етичного та естетичного напрямів у цьому колі питань.

Одним з етичних компонентів при цьому використовують справедливість, яку можливо розуміти як загальну моральністну санкцію суспільного життя людей у першу чергу (бо так міркували здавна й здебільшого), та людей і природи (бо так знову починаємо міркувати сьогодні). Зараз зазначають, що справедливість постає важливим стимулятором суспільного процесу [8, с. 38-39]. Але справедливість постає не тільки у суспільних відносинах, нам нею відповідає довкілля. В. В. Денисов, спираючись на праці Платона, Л. Вітгенштейна та ін., вважає, що присутня тенденція розрізнення справедливості “по природі” та “по закону” [8, с. 41]. У той же час він вважає ознаку несправедливості ознакою “тваринних властивостей природи людини” та що культура буде запобігати їх появі [8, с. 53].

Досить застаріле уявлення, яке у наш час потребує зміни саме через глибше розуміння “природи людини” та “природи тварин”, викликає потребу сперечатися, але сперечатися конкретизуючи та узагальнюючи. Слід звернути увагу на теорію, запропоновану Р. О. Довженком, який стверджує, що “одним з нових акцентів у сучасному гуманітарному знанні можливо вважати інтервенцію економічного мислення на суміжні галузі пізнання – соціологію, психологію, філософію” [9, с. 74]. Тим самим він лише підкреслює, на наш погляд, ту проблемну тенденцію, через яку до усього живого підходять з цінником та калькулятором. А. А. Туман-Никифоров вважає, що гуманітарні науки, наразі й філософія, мусять забезпечувати розвиток дійсної раціональності та “духовності – душевності” і що філософія мусить вести пошук нового світогляду, але при цьому він не наголошує, яким чином мусить бути скеровано цей світогляд, лише зазначаючи, що саме цінності є у сучасності головним координатором процесу змін, і що сталий розвиток, співпраця та справедливість, екологізація є ознаками нової культури [17, с. 95-102].

Але чи не є ця ідея новою трансформацією старого уявлення про зв'язок поміж релігійністю та справедливістю у досягненні

земного Раю? Наша ментальність і націоспецифічна картина світу в загальній картині світу, на нашу думку, продовжує скеровувати й певні наші пріоритети, чому підтвердженням є й попередньо наведена думка, яка, ми не сперечаємось, має право на існування поміж інших думок. В. А. Кутирев наводить дуже цікавий термін, яким означає ментальні та моральні характеристики сучасного світу та Розуму – “без(д)умність”. Бо всі дії спрямовані у цьому світі проти людства самого. Ми вважаємо, що це дуже цікава стаття, яка мусить бути прочитана, але ми зазначимо лише той факт, що за думкою цього автора людство не усвідомлює тієї прірви, у яку вже скотилося та котиться надалі, через “гіперпотреби” та їх задоволення. В. А. Кутирев стверджує, що ми “попали(сь)” до “Раю” [11, с. 113-115]. Розглядаючи поняття Sustainable development, яке перекладено як “сталий розвиток” [11, с. 117], він наводить назву, яку дав сучасній людині Stock, G. у книзі “Metaman: The Merging of Humans and Machines into Global Superorganism” у 1993 р. – “людина без почуття”, “людина в комп’ютері”, “людина зомбі”, “інтеллагент” (таких вже багато, потім гібридних – Кіборг, гомутер, е – Номо (одиниці, але не гіпотетичні, а в експериментах), потім небілковий штучний інтелект [11, с. 122]. За влучним висловом цього автора, розвиток сучасної людини іде таким шляхом, що “інопланетяни” вже серед нас [там само]. Ця модель, запропонована Дж. Стоком та підтримана В. А. Кутиревим, фактично є продовженням певних напрямків у футурологічному прогнозуванні та є попередженням, оскільки нові форми суспільної свідомості, які народжені завдяки недолікам технологізації та дегуманізації, можуть привести, та вже приводить, до “нового мислення”, яке взагалі не враховує ані природу, ані людство у цілому, бо породжена новими технологіями трансформована самосвідомість вже непомітно охопила не тільки зовнішній світ людини, побут та територію проживання, але певне коло внутрішніх світів людства.

Отже, як відзначає В. А. Кутирев, ці індивіди ще схожі на людей тілесно, але вся скерованість їх дій та моралі спрямована на створення штучного середовища за рахунок природи, за рахунок забування екологічного мислення і за рахунок пріоритетності власних потреб над потребами роду та суспільства. Усе вищенаведене є ознакою регресу саме людського буття та є шляхом саме у небуття, але шляхом не у хаос, а що набагато страшніше – до самозаміни людства, переродження лібералізму у технократизм, витиснення гуманізму новим “трансгуманізмом” (за словами

В. А. Кутирева). Таким чином, людство вступило в нову еру “Виродження” [11, с. 122-123]. Можливо, нам належить сперечатися з приводу розуміння цим автором терміна “трансгуманізм”, але неможливо не погодитися з наявністю тенденцій, за якими непомітно настає “постлюдська” реальність [16], [17].

Насторожує той факт, що недосконало вивчивши цей світ, який нас оточує на рівні, так би мовити, “мезосвіту” – нашої Сонячної системи, та навіть наше власне тіло та психіка, організм як біологічна одиниця, маючи досить поверхневі знання про “мегасвіт” – Всесвіт – ми розпочинаємо шлях створення нових моделей. За словами В. А. Кутирева, сучасні транс(гресисти)гуманісти сильні через те, що вписуються у сучасну парадигму мислення, яка, своєю чергою, сформована постлюдською реальністю, яка настає з майбутнього, але не людського, а технотронного. Реальність наносвітів уже породжує не самих людей, а “люденів”, які сильні рефлексом, вони ще біологічно люди, але це їх бентежить [11, с. 123].

На питання, саме якими мусять бути дії філософів сучасності та взагалі людства, аби не зникнути як вид, саме живий та природний, В. А. Кутирев відповіді не дає, бо її, мабуть, й неможливо дати одній людині. Його тривожить філософське питання як обґрунтувати наше право на життя перед “постлюдським” суспільством технологій [11, с. 124]. Від себе додамо, що право на життя має й та природа, яка існує біля нас і завдяки різноманітності якої ми залишаємося живими. “Постлюдство” та “постприрода”, якщо стануть дійсною всеосяжною реальністю, будуть набагато страшніші за усі наші жахіття та фантазії. Спираючись на ідеї Ж. Бодрійя, занотовані в праці “У тіні мовчазної більшості, або кінець Соціального”, О. М. Фортунатов досліджує не тільки питання комунікації, але й питання, пов’язані з вихованням у сучасному суспільстві цінностей особистісного характеру, намагання сучасної педагогіки подолати ті соціально – екологічні проблеми суспільства, які ми ж самі й створили – агресію та катастрофізм [22, с. 140-141], але будемо сподіватися, що ті дослідження, які проводив ще П. К. Анохін (його вчитель В. М. Бехтерев та І. П. Павлов) у 1962 р., а саме дослідження інформаційно– відзеркалюючих процесів та розвиток ідеї “випереджуючого віддзеркалення” матерії [12, с. 203-204], дасть змогу залишитися Живому (хоча постає питання, а чи впишемося ми у майбутньому в такий сценарій?) Хоча у цьому джерелі ми знаходимо продовження попередньої

ідеї “випереджуючого віддзеркалення” для людської спільноти – бо ми спромоглися розвинути у психіці властивість наукового передбачення та прогнозування [12, с. 205]. Подає певну надію на майбутнє для Природи та Людства й така наша властивість, як соціальна пам’ять – ностальгія та пошук першоджерел, які не відпускають людей (автори цитованого нами попереднього джерела посилаються на Д. Лоуенталя та У. Бека, останній, до речі, відзначив, що сьогоденне суспільство замість благ створює суспільні ризики) [Цит. за 18, с. 59].

Висновки та подальше значення використання ідей. Розглянувши праці Ф. Фукуями, Є. Тоффлера, Б. Б. Дондової, В. Гейзенберга, П. Сухорольського та ін.. авторів, ми безпосередньо підійшли до аналізу та розкриття значення наукових досліджень, а саме філософських досліджень стосовно питання як майбутнього, так і питання екологічного майбутнього. У сучасному розумінні екології не останнє місце мусить займати розроблення **уявлюваної множини варіантів виходів** з того несприятливого суспільства ризиків, яке було створено в останні півтора сторіччя нашої історії суспільної, економічної, технологічної та наукової думки. Саме аналіз та розвиток цих ідей, на нашу думку, через критичний аналіз, розробку концепцій та їх обговорення, моделювання та проектування ситуацій подає надію на існування нашого майбутнього взагалі як такого. Таким чином, тема філософії екології та футурології є перспективною у багатьох напрямках. Таким чином, ми пропонуємо ввести до дослідження термін “Екологічна футурологія”, за допомогою якого ми можемо створити нове дослідницьке поле для наукових та практичних інтересів.

Література:

1. Василенко Л. И. На пути к будущему: поиски альтернативы [текст] / Л. И. Василенко // *Философия и экологическая проблема* [под ред. проф. Н. М. Мамедова]. – Москва: московский государственный педагогический институт, 1990. – 313 с. – С. 129-144.
2. Волков Ю. К. Философско-социологические основания “новой педагогики” В. П. Вахтерова [текст] / Ю. К. Волков // *Философия и общество*. – 2011. – №3 (63). – 207 с. – С. 125-134. ISSN 1681 – 4339.
3. Волкогонова А. Д. Приоткрывая завесу времени: о социальном предвидении Будущего. [текст] / А. Д. Волкогонова – М.: Политиздат, 1989. – 112 с., ISBN 5-250-00326-5.
4. Визгин В. П. Проект человека и общества [текст]. / В. П. Визгин // *Философские науки*. – 2009. – № 8. – С. 20-28. ISBN 0235 – 1188.

5. Гейзенберг В. Шаги за горизонт [текст]. / В. Гейзенберг // пер. с нем. / Сост. А. В. Ахутин, [общ. ред. и вступ. статья Н. Ф. Овчинникова]. – М.: Прогресс, 1987. – 368 с.

6. Гейзенберг В. Физика и философия [текст]. / В. Гейзенберг // пер. с нем. / Н. А. Ачкурин и Э. П. Андреева. / [общ. ред. и послесловие акад. АН УССР М. Э. Омеляновского]. – М.: Мысль, 1963. – 204 с.

7. Гобозов И. А. Не состоявшийся мультикультурализм [текст] / И. А. Гобозов // Философия и общество. – 2011. – № 3 (63). – 207 с. – С. 3 – 20. ISSN 1681 – 4339.

8. Денисов В. В. Справедливость как социокультурный феномен [текст]. / В. В. Денисов // Философия и общество. – 2011. – № 3 (63). – 207 с. – С. 33 – 53. ISSN 1681 – 4339.

9. Долженко Р. А., Корнев В. В. Философия психоэкономики: проблема самореализации субъекта как научная мифологема [текст] / Р. А. Долженко, В. В. Корнев // Философия и общество. – 2011. – № 3 (63). – 207 с. – С. 74 – 90. ISSN 1681 – 4339.

10. Дондокова Б. Б. Социально – философские основания футурологического знания: диссертация канд. философских наук спец. 09. 00. 11 “социальная философия” / Б. Б. Дондокова. – Чита, [место защиты: Санкт – Петербургский госуниверситет]. 2009. – 205 с.

11. Кутырев В. А. Этот без(д)умно разумный мир [текст] / В. А. Кутырев // Философия и общество. – 2011. – № 3 (63). – 207 с. – С. 112 – 124. ISSN 1681 – 4339.

12. Основы философии в вопросах и ответах [текст]. / Под ред. Е. Е. Несмеянова. 2-е изд., перераб. и доп. – Ростов н / Д: Феникс, 2002. – 608 с. ISBN 5 – 222 – 002113 – 0.

13. Пахомов Ю. Н., Крымский С. А., Павленко Ю. В. Пути и перепутья современной цивилизации [текст]. / Ю. Н. Пахомов, С. А. Крымский, Ю. В. Павленко – Киев: Благотворительный фонд содействия развития гуманитарных и экономических наук “Международный деловой центр”, 1998. – 432 с. ISBN 966 – 95458 – 0 – 3.

14. Прогнозирование будущего: новая парадигма [текст]. / [Под ред. Г. Г. Фетисова, В. М. Бондаренко]. – Москва: ЗАО “Издательский дом экономика”, 2008. – 283 с. ISBN 978 – 5 – 282 – 02792 – 1.

15. Сухорольский П. М. Поняття і завдання футурології на сучасному етапі розвитку [текст]. / П. М. Сухорольский // Восьма відкрита наукова конференція професорсько – викладацького складу Інституту прикладної математики та фундаментальних наук. – Львів 12-13 листопада 2009 р.: тези доповідей. – Львів: Вища школа, Політехнік, 2009. – 120 с. – С. 75. Режим доступу: <http://ena.1p.edu.ua.8080/handle/ntb/4097>.

16. Тоффлер Э. Шок будущего [текст]. / Э. Тоффлер // пер. с англ. – М.: АСТ, 2008. – 557 с. ISBN 978 – 5 – 9713 – 8878 – 4.

17. Туман – Никифоров А. А. Кризис духовности как проблема отсутствия цементирующего социум идеала [текст]. / А. А. Туман – Никифоров // Философия и общество. – 2011. – № 3 (63). – 207 с. – С. 91-102. ISSN 1681 – 4339.

18. Устьянцев В. Б., Аникин Д. А. Социальная память в обществе риска: опыт философской концептуализации [текст] / В. Б. Устьянцев, Д. А. Аникин // Философия и общество. – 2011. – № 3 (63). – 207 с. – С. 58-69. ISSN 1681 – 4339.

19. Уткин А. И. Американская футурология международных отношений в XX веке / отв. ред. д. ист. наук В. А. Кременюк. – М.: Наука, 1990. – 176 с. ISBN 5-02-010401-9.

20. Федоренко О. І. Основи екології [підручник] / О. І. Федоренко, О. І. Боднар, А. В. Кудін. – Київ: Знання, 2006. – 543 с. ISBN 966 – 346 – 255 – 8

21. Философская энциклопедия. / гл. ред. Ф. В. Константинов. т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – 740 с. – С. 424-425.

22. Фортунатов А. Н. Медиапедагогика или медиавоспитание? [текст]. / А. Н. Фортунатов // Философия и общество. – 2011. – № 3 (63). – 207 с. – С. 135-154. ISSN 1681 – 4339.

23. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции [текст] / Ф. Фукуяма // пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: АСТ, 2008. – 349 [3] с. ISBN 978 – 5 – 9713 – 8509 – 7.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Національного технічного університету “Харківський політехнічний інститут”, протокол № 9 від 24 квітня 2012 р.

УДК 101.2:130.12 (477)

Валентина Сергієнко

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНИХ ПРОЦЕСІВ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Статтю присвячено осмисленню основних тенденцій духовного розвитку українського суспільства та визначенню необхідних змін у духовній ситуації України. Автор аналізує стан суспільної свідомості, ідеології, масової свідомості, культури та освіти. Акцентована увага на необхідності формування національної ідеології, зміни соціальних настроїв, формування нового світогляду через культуру, освіту.

Ключові слова: ідеологія, соціальна психологія, соціальний песимізм, масова культура, нова парадигма освіти.

V. Sergienko. Some problems of spiritual processes in modern Ukraine

This article deals with the understanding of modern tendencies of Ukrainian society spiritual development and identifying of necessary changes in spiritual situation in Ukraine. The state of social and mass consciousness, ideology, culture and education has been analysed. The special attention has been paid to the necessity of national ideology forming, social spirit change, and world outlook organizing by means of culture and education.

Key words: ideology, social psychology, social pessimism, mass culture, new paradigms of education.

В. Сергиенко. Некоторые проблемы духовных процессов в современной Украине

Статья посвящена проблеме осмысления основных тенденций духовного развития украинского общества и определения необходимых изменений в духовной ситуации Украины. Автор анализирует состояние общественного сознания, идеологии, массового сознания, культуры и образования. Акцентирует внимание на необходимости формирования национальной идеологии, изменения социальных настроений, формирования нового мировоззрения посредством культуры и образования.

Ключевые слова: *идеология, социальная психология, социальный пессимизм, массовая культура, новая парадигма образования.*

Пошук шляхів виходу України з тривалої системної кризи, усвідомлення всіх складових цього складного процесу призвело до того, що назріла необхідність кардинальної зміни духовних засад людської діяльності: світогляду, ідеології, цінностей і цілей. Розвиток духовності вимагає трансформації суспільної свідомості, зміни світоглядних орієнтирів і всієї духовно-практичної діяльності, у тому числі освіти і виховання. Про це пишуть і ведуть мову сьогодні багато відомих філософів і вчених, у тому числі в Україні: В. М. Андрущенко, В. Г. Кремень, В. О. Огнев'юк, М. В. Попович та ін. Однак багато проблем щодо духовного розвитку українського суспільства залишаються недостатньо розробленими.

Метою дослідження є аналіз основних тенденцій духовних процесів у сучасному українському суспільстві та визначення необхідних змін у духовній ситуації України.

Перш за все, необхідною умовою існування держави та її стабільного розвитку є наявність ідеології. Ми розглядаємо ідеологію як теоретичне усвідомлення дійсності та її перспектив з точки зору соціальних інтересів тих чи інших соціальних груп або всього суспільства, якщо ідеї тією чи іншою мірою є узгодженням інтересів більшості. Ідеологія, яка має об'єднати суспільство, має базуватись на спільності інтересів більшості та об'єднувати людей, щоб вони могли спільно діяти для їх реалізації. Як відомо, носієм національної ідеї з чітко визначеним суспільним ідеалом є патріотично налаштована еліта, яка здатна консолідувати суспільство і реалізувати цей ідеал. Питання про те, що є сьогодні українська еліта і кого ми, власне, зараховуємо до еліти, – є суперечливим і дискусійним. Про це сьогодні багато пишуть наші науковці та політологи. Натомість економічна і політична ситуація в Україні переконливо свідчить, що патріотично налаштована національна еліта, яка здатна запропонувати і реалізувати ідею прогресивного розвитку і взяти на себе історичну відповідальність за долю держави, народу, в Україні відсутня. Насправді домінуюче місце в суспільстві посідають політичний естеблїшмент і бізнесові клани, які по суті є антинародними і діють у власних інтересах. Інтелектуальна еліта як кращі представники науково-технічної та гуманітарної інтелігенції відсунута на другорядне місце та особливого впливу на іде-

ологічну, політичну й економічну ситуацію в країні не здійснює. За наявності великої кількості партій, які також є представниками бізнесових кланів, а не соціальних груп, існує розмаїття ідеологічних доктрин, які багато в чому схожі одна на одну. Такі ідеології можна характеризувати як систему фраз, яка є засобом певної соціальної групи (партії) у досягненні своїх групових егоїстичних цілей, які досягаються шляхом маніпуляції свідомістю людей [1, с. 83]. Основою таких ідеологій є політичний міф, який на основі хибних уявлень здатний групувати людей, об'єднувати їх у партії, провокувати на масові дії.

Проголосувавши за власну державу, наш народ не створив громадянського суспільства, яке стоїть над владою, керує нею і вимагає від неї чесної роботи. Невизначеність політичної еліти, головною метою якої є боротьба за владу, спекуляції щодо двомовності, процесів євроінтеграції, полярні оцінки історичного минулого – свідчення розпорошеності українського суспільства. І причин тут багато. Сучасному українському суспільству притаманна структурна біполярність, яка простежується на світоглядних, соціально-економічних та культурних рівнях, і зумовлена: національною структурою населення країни, особливостями історичного розвитку та зовнішнім тиском – процесами глобалізації. Творення сучасної України відбувається на постсоціалістичних пострадянських засадах, що у своїй основі базувалися на тоталітарному підґрунті, складовою якого було домінування бюрократії, нехтуванні людини та її природних цінностей, нігілістичне ставлення до права як засобу стримування негативних проявів суспільного життя тощо.

Що стосується соціальних груп, які б повинні були б стати рушійною основою для змін, то вони – не консолідовані, середній клас практично відсутній. Навряд чи варто зараховувати до нього чисельну когорту чиновників і високопосадовців судових і правоохоронних органів, які мають високі доходи. Середній клас повинен формуватись на основі приватної власності і передбачає виробничу чи інтелектуальну діяльність. В Україні такі умови не створені, більш того середні та малі підприємці все більше і більше потерпають від податкового тиску і витісняються із бізнесу. Ми живемо в умовах усе більше двополярної соціальної системи: незначний відсоток багатіїв і значна частина людей, які балансують на межі бідності [2].

Аналіз соціальних процесів свідчить, що суб'єктивні соціально-психологічні чинники впливають на розвиток ситуації не менш від-

чутно, ніж об'єктивні економічні показники та політичні процеси, про що свідчать навіть елементарні факти коливань курсу гривні під впливом негативних очікувань. Діяльність людини в будь-якій сфері суспільного життя залежить від психологічного настрою, морально-психологічного клімату в суспільстві та колективі, що характеризується як стан суспільної психології, який віддзеркалює переживання, настрої, спрямованість думок тощо [3, с. 94].

На жаль, для соціально-психологічної атмосфери українського суспільства є характерним домінування песимістичних настроїв. Це підтверджено соціологічними дослідженнями, які були проведені в Україні міжнародною компанією Research & Branding Group у листопаді 2008 року в 24 областях України і АР Крим. В опитуванні взяли участь 2 087 осіб. Воно показало рекордний рівень соціального песимізму, який проявився у вкрай негативній оцінці економічної, політичної ситуації. Так, 92% опитаних вважають політичну ситуацію нестабільною, 89% – незадоволені економічною ситуацією, 67% – незадоволені власним життям [4]. З того часу ситуація не покращилась, а стан масової суспільної свідомості практично не змінився, що підтверджується масовими протестними виступами населення і новими дослідженнями. Населення України зазначає погіршення ситуації щодо дотримання всіх основних громадянських прав і свобод. Ці чинники, а також рівень економічного розвитку країни, зумовлюють високий показник готовності до еміграції (50,4%) серед групи респондентів віком 18–29 років. Також більшість українців (56,3%) вважає, що за своїм рівнем розвитку Україна перебуває серед “відсталих” країн. Це підтверджує оприлюднений Фондом миру міжнародний рейтинг, де Україна посіла 110 місце зі 177 країн за рівнем економічного, соціального та глобального напруження [5].

Що є соціальним песимізмом? Перш за все, це багаторівневе структурне утворення, що включає в себе певні знання про ситуацію в державі, негативні оцінки цієї ситуації, песимістичні настрої, розчарування, зневіру у власні можливості щось змінити. Соціальний песимізм в Україні не обмежується якоюсь однією духовною складовою. Є всі підстави говорити про політичний, правовий, моральний песимізм, а в цілому про кризовий стан масової свідомості в Україні.

В умовах, коли для більшості населення, у тому числі молоді, головним стає вирішення власних життєво важливих питань, проблеми суспільства і його майбутнього хоч і усвідомлюються, але

в процесі реального життя відходять на задній план. Так, аналізуючи настрої студентської молоді, Є. Подольська зазначає, що їй притаманні такі риси, як споживацьке ставлення до життя, орієнтація на розваги, життєва короткозорість, висока самооцінка, скептицизм, цинізм, інтелектуальна байдужість [6, с. 31-32]. Закріплюючись у свідомості, вони важко піддаються змінам, що є досить загрозливим явищем. У суспільстві відбувається руйнація моральності, не працюють механізми і засоби, які людство напрацювало для запровадження гуманістичної моралі, тому що сама мораль як цінність відсунута на другий план, або навіть на останній, а головне місце посіли – економічний, фінансовий, технічний результати. Втрачаються ті цінності й норми, що їх століттями формувала народна мораль, відбувається примітивізація людської поведінки. Сім'я, загальноосвітня і вища школи не забезпечують формування достатнього рівня культури. Ідеалом молоді людини під впливом дійсності та масової культури часто стає тип успішного "ділка", який досягає успіху будь-якими засобами. Мірилом соціального престижу стають гроші та влада. Тому завдання всієї системи освіти, навчально-виховної роботи – допомогти знайти правильні орієнтири, зосередити увагу на суперечностях між принципами гуманізму і сучасною дійсністю, навчити молодь відстоювати і стверджувати пріоритет людини, здорового способу життя, виступати проти різноманітних маніпуляторських підходів до неї у різних сферах дійсності.

Як же впливати на цю ситуацію? Не акцентуючи увагу на необхідності кардинальних позитивних змін в економіці, політиці, соціальній і правовій сферах, зосередимось на духовних процесах, необхідність змін у яких аж ніяк не можна відсувати на другий план, як це було і є сьогодні в Україні.

Ураховуючи важливу роль ідеології у формуванні масової свідомості, першочерговим є формування єдиної доктрини, національної ідеї, яка б могла об'єднувати суспільство. Підґрунтям згуртування в цілісний соціально-політичний організм повинна стати національна ідея із чітко визначеним суспільним ідеалом. Найбільш прийнятна модель – це національно-державницька ідея з чітко визначеними політичними, економічними, культурними орієнтирами. І за цих умов недопустимі спекуляції на мові, фактах історії, що дозволяє собі сьогодні партія влади.

Досить складною залишається проблема вибору орієнтирів розвитку. Сьогодні в Україні домінують два орієнтири – європей-

ський, з пріоритетом європейських цінностей, та російський, зумовлений економічними зв'язками і ресурсною залежністю.

Перший – привабливий, але тільки на словах, реально ні економічно, ні культурно, ні політично зближення з Європою не відбувається. Причому сьогодні вже ясно, що світова та українська криза надовго віддаляють Україну від Європи.

Російський орієнтир також є досить суперечливим, незрозумілим з точки зору перспектив і загрозливим з точки зору імперського домінування. Можливий і третій шлях – шлях власного інноваційного розвитку, але для його здійснення потрібна консолідована політична воля та інтелектуальний прорив.

Натомість сучасний стан української державності є найбільшою загрозою для української ідентичності. Іде постійна боротьба за владу представників окремих бізнесових кланів. Україна перебуває в стані постійної політичної кризи, ідеологічного хаосу і домінування політичних міфів, які остаточно руйнують моральність суспільства.

Ситуація потребує кардинальних змін, перш за все, у політико-правовій сфері. Розв'язання всіх цих проблем можливе на шляху залучення широких верств населення України до процесів демократичних перетворень, формування нових політичних сил і лідерів, подолання відчуженості громадян від власної держави, боротьби з корупцією, бідністю, вибіркоким застосуванням права, правовим нігілізмом, утвердженням самотності та самодостатності українства, активізації громадянської активності молоді, зближення і вирівнювання соціально-економічного та соціокультурного розвитку регіонів.

Важливу роль у зміні духовних орієнтирів суспільства і формуванні нового світогляду відіграє освіта і виховання, про реформування яких ведуть мову вже більше десяти років, а ситуація не покращується.

Якою ж повинна бути нова парадигма освіти? Акцентуємо увагу на вищій освіті, яка формує еліту суспільства і повинна носити випереджальний характер в умовах інформатизації та глобалізації. Сьогодні багато філософів і науковців висловлюють думку про те, що вища освіта повинна базуватися на фундаментальній, інтегрованій, системній підготовці з урахуванням філософських принципів [7, с. 17]. П. Саух і В. Кізіма вважають, що це повинна бути система освіти, що відповідає вимогам постнекласичної науки і повинна формувати постнекласичне мислення, для якого є

характерним зближення природничої та гуманітарної освіти [8, с. 29; 9, с. 86]. Більш того, характерною особливістю сучасної науки є застосування математичних методів і синергетичних підходів, а це вимагає ґрунтовної математичної підготовки. Натомість відсутність управління освітніми процесами в Україні призвело до того, що математична підготовка в більшості шкіл практично відсутня, а саме вона є основою формування абстрактного і творчого мислення. Тому управління освітніми процесам повинно починатися зі школи, де математична і природнича освіта повинна стати більш ґрунтовною, не зменшуючи при цьому гуманітарну складову як основу світогляду і культури особистості.

На сьогодні в Україні у вищій освіті активно впроваджується Болонська система. Вона має як свої переваги, так і недоліки. Насамперед, вона орієнтована на підготовку вузького спеціаліста. Така освіта відповідала індустріальному етапу розвитку суспільства і позитивістському мисленню. Але наразі – ХХІ століття, і перед світом стоять нові завдання. І треба не сліпо копіювати європейську чи американську модель, а шукати нові шляхи розвитку освіти, яка здатна була б сформувати покоління людей, здатних творчо і критично мислити, спроможних найближчими десятиліттями розв’язати проблеми як своєї країни, так і виживання людства в умовах екологічної кризи та інших глобальних проблем. Інакше ми продовжимо формувати інженера чи науковця, якого ще на початку ХХ ст. відомий іспанський мислитель Х. Ортега-і-Гассет називав варваром, який багато знає про певний предмет [10, с. 49]. У зв’язку з цим розширення фундаментальної, природничої та гуманітарної складової та формування випереджальної освітньої доктрини є необхідною умовою формування цілісного і системного сприйняття світу та основою нового гуманістичного світогляду. Нова освітня парадигма потребує включення циклу математичних і природничих наук до гуманітарної освіти і циклу гуманітарних дисциплін до природничої і технічної освіти. Формування цілісного загальнонаукового погляду на сучасний світ і місце людини в ньому можливе також через запровадження міждисциплінарних, у першу чергу, філософських курсів. Тільки наука і філософія здатні сформувати творче критичне мислення і розпізнавати і витіснити міфологічні уявлення.

Занепокоєння також викликає стан культури, її якість і доступність. Сучасна культурна ситуація в Україні характеризується суперечливими тенденціями. У ній переплітаються національна та

інтернаціональна, масова й елітарна культури, які у свою чергу, доповнюються малими субкультурами, ідеологічними нашаруваннями і навіть антикультурними явищами. Уся проблема в тому, що переважає? А переважає все, що приносить гроші. Тому домінуюче місце посідає масова, розважальна культура, часто примітивного, а то й вульгарного змісту. В умовах глобалізації, домінування засобів масової інформації ця псевдокультура відіграє основну роль у соціалізації та формуванні особистості. Коди та образи масової культури як примітивні та доступні закріплюються у свідомості як норми та еталони і особливо небезпечно, що цей процес доходить до рівня духовних потреб. І тоді потреба в серйозній літературі, класичній музиці чи театрі замінюється на шансон, поп-музику чи комедії–вистави. Результатом такого виховання є духовна бідність, примітивність і моральна порожнеча.

Доля суспільства, його культури і духовності – одна. Їх може врятувати тільки сила, яка буде здатна дати суспільству єдність і можливість осмислити складність і суперечність суспільного розвитку і шляхи виходу з кризи. Цей шлях для України пов'язаний з економічним, демократичним і духовним відродженням, що забезпечить її сталий розвиток. Але для цього потрібна політична воля, нова ідеологія та ефективна державна політика, перебудова всієї системи освітньої та виховної роботи.

Література:

1. Лісовий В. Філософія як різновид діяльності // Філософська думка. – 1999. – № 3. – С. 61-96.
2. Соскін О. Фінансово економічна криза може зруйнувати Україну [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.soskin.info/news/2752.html> (18. 09. 2009).
3. Уледов А. К. Общественная психология и идеология. – М.: Мысль, 1985. – 268 с.
4. В Україні – рекордний рівень соціального песимізму. – УНІАН. Здоров'я, 8 грудня 2008 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.unian.ua/products-74833.html>.
5. Доповідь про політичні процеси в Україні за червень 2011. Фонд якісної політики [Електронний ресурс]. – Режим доступу [www.fundgp.com.ua/projects / event _ analisis / 140/](http://www.fundgp.com.ua/projects/event_analysis/140/).
6. Подольська Є. Соціологічний портрет сучасного студента: теоретико-методологічні підходи // Вища школа. – 2010. – № 2. – С. 23-33.
7. Зінковський Ю., Мірських Г. Креативність – фрактал сучасної парадигми вищої освіти // Вища освіта України. – 2007. – № 4. – С. 11-17.

8. Саух П. Постнекласична наука і парадигмальні зсуви освіти ХХІ століття // Освіта і управління. – 2008. – Т. 11. – № 4. – С. 84-89.

9. Кізіма В. І. Постнекласична методологія та постнекласична освіта // Освіта і управління. – 2007. – Т. 10. – № 1. – С. 18-32.

10. Ортега-и-Гассет Х. Миссія університета // Альма-матер. – 2003. – № 7. – С. 44-49.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри психології, педагогіки і філософії Кременчуцького національного університету імені Михайла Остроградського, протокол № 13 від 20 квітня 2012 р.

УДК 37. 04:101

Людмила Літвінчук

ПРОСВІТНИЦЬКІ ВИТОКИ АНДРАГОГІЧНОЇ ОСВІТИ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Статтю присвячено дослідженню освітніх орієнтирів андрагогічної освіти. Доводиться, що її базові орієнтири, зокрема раціоналізм, гуманізм, адаптивний потенціал, які було сформовано за добу Просвітництва, і сьогодні зберігають свою значущість у сучасному українському контексті.

Ключові слова: Просвітництво, освіта, доросла людина, професійне навчання, Україна.

L. Litvinchuk. Educational origins of andragogical education: Ukrainian context

The article is dedicated to the study of the educational guidance andragogical education. It is proved that its basic orientations, namely, rationalism, humanism, adaptive capacity, which were formed during the Enlightenment, and today remain relevant in the modern Ukrainian context.

Key words: Enlightenment, education, adult, vocational training, Ukraine.

Л. Литвинчук. Просветительские истоки андрагогического образования: украинский контекст

Данная статья посвящена изучению образовательных ориентиров андрагогического образования. Доказывается, что ее базовые ориентиры, а именно рационализм, гуманизм, адаптивный потенциал, которые были сформированы в эпоху Просвещения, и сегодня сохраняют свою значимость в современном украинском контексте.

Ключевые слова: Просвещение, образование, взрослый человек, профессиональное обучение, Украина.

Вступ. Кризові явища в економіці, прискорення темпів застарівання знань, надмірна техногенізація та раціоналізація всіх сфер діяльності людини висувають вимогу щодо необхідності постійного отримання нових професійних знань, умінь, навичок з метою швид-

кої адаптації до змін на ринку праці. Так, М. Ноулз, американський дослідник, відзначав, що “часовий інтервал основних соціокультурних змін став значно коротший за термін життя окремої людини”, і тому “освіта має стати безперервною, бо згодом знання, які отримані у будь-який час, почнуть застарівати швидше” [10, с. 7].

Постановка проблеми. З метою забезпечення стабільності суспільства та його розвитку необхідно створити умови для розвитку кожного її члена, а саме набуття особистістю професійних знань, умінь та навичок. Освіта є відкритою системою трансляції цінностей культури та історії, а також вона забезпечує формування у людини відповідного ставлення до створення і примноження цих цінностей. У зв’язку з цим, широкого запровадження набула концепція неперервного навчання людини протягом життя, яка розглядається як засіб життєдіяльності людини, процес набуття нею необхідних компетенцій, а саме: професійних знань, умінь, навичок, особистісних якостей тощо.

Актуальність дослідження. На сьогодні в нових умовах розвитку сучасного суспільства виникла потреба у підготовці фахівців з високим рівнем культури, що забезпечить соціальну адаптацію особистості у постійно мінливому полікультурному соціумі.

Водночас, у процесі тотальної раціоналізації усіх сфер життя, у людини виникає потреба в інституціональній легітимізації знання і, в зв’язку з цим, у визначенні засобів її відбору, дозування, передачі. Тому зміст освіти не є сталою величиною, а має змінюватися. Цей процес є важливим і для молоді, яка вперше здійснює соціалізацію завдяки закладам освіти. У ситуації складної диференціації суспільства, а також підвищеної інтенсивності соціокультурної динаміки доросла людина також потребує іманентної адаптації до складної системи соціальної констеляції. Уперше ця проблема актуалізувалась саме за добу Просвітництва, коли сталість і консервативність аграрного суспільства поступилася добі індустріалізації з її орієнтацією на одвічне оновлення як вихідний принцип суспільного розвитку. Рефлексією над цим процесом стало філософське обґрунтування освіти як технології формування людини – суверенної особистості. Тому в сучасному соціокультурному контексті актуалізується вивчення просвітницьких витоків андрагогічної освіти.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. Філософія освіти, фундамент якої було закладено за добу Просвітництва, потребує

прояснення своїх витоків і розуміння освітніх регулятивів андрагогічної освіти.

Метою дослідження є філософське осмислення просвітницьких завдань андрагогічної освіти та пояснення їх значущості в сучасному українському контексті.

Стан розробки проблеми. Просвітницькі ідеї освіти було сформульовано в роботах Дж. Локка, К. Гельвеція, Ж.-Ж. Руссо. Рецепції просвітницьких ідей у вітчизняній традиції було здійснено М. Пироговим і К. Ушинським. Аналіз просвітницьких витоків сучасних орієнтирів освіти було здійснено у роботах таких видатних зарубіжних філософів, як М. Гайдегер, Г. Гадамер, М. Фуко. Історико-філософську ретроспективу цієї проблематики подано в працях Г. Бейсенової, Г. Волинки, В. Горшкової.

Результати досліджень освіти дорослих у західних країнах (П. Беланже, С. Брукфілд, Е. Ліндеман, М. Ноулз, П. Ленгранд та ін.) дозволяють виявити, насамперед, відмінності в системах професійної освіти, корисні для пошуку відповідей на актуальні питання щодо побудови в Україні в рамках освітнього процесу адекватної системи підготовки фахівця.

Висвітлення актуальних питань особистісного та професійного розвитку дорослої людини знаходимо в дослідженнях як зарубіжних вчених (С. Вершловський, М. Громкова, В. Горшкова, С. Змейов та ін.), так і вітчизняних вчених (Л. Лук'янова, Л. Сігасва, С. Сисоєва та ін.). Значний творчий внесок у безпосередню розробку концепції неперервної освіти зроблено в наукових працях Б. Гершунського, С. Гончаренка, В. Кременя, Н. Ничкало та ін.

Викладення основного матеріалу. Освіта водночас є як засобом всебічного розвитку особистості (інтелектуального, естетичного, морального, професійного), так і соціокультурним інститутом, який забезпечує передачу настанов культури, культурну спадкоємність та розвиток людської індивідуальності. Як зазначав Г. Гадамер, “освіта тісно пов’язана з поняттям культури й означає в кінцевому підсумку специфічний людський засіб перетворення природних здібностей і можливостей” [1, с. 50]. С. І. Гессен розглядає освіту як культуру особистості, як процес залучення людини до культурних цінностей та форм духовної культури, зокрема науки, мистецтва, релігії тощо. У той же час діалектику освітнього процесу вбачав у культурному наслідуванні новими поколіннями здобутків попередників, що надасть можливість сформулювати власний зміст культури [2, с. 71]. Тобто людина є не лише носієм певних знань та культур-

них цінностей, а й водночас творцем нового змісту культури. Освіта стала технологією формування людини і процесом адаптації її відповідно до наявних соціокультурних реалій.

Освітня система XX сторіччя виконувала функціональну роль: навчала лише тому, що було визначено як необхідне, і в більшій мірі розглядала людину як інструмент для реалізації виробничих і суспільно-ідеологічних цілей. Тому освіта не розглядалась як засіб для гуманізації дійсності.

Сьогодні освіта характеризується тенденцією до гуманізму та людиноцентризму, тобто до розвитку особистості, до спрямованості навчального процесу на людину. Це призводить до індивідуалізації навчального процесу та зумовлює необхідність проектування індивідуальної траєкторії професійного становлення кожного протягом усього періоду її життя. Саме ці орієнтації було закладено в епоху Просвітництва, коли ідея освіти “захопила цілу епоху” й уможливила “зростання до гуманності”, що розглядалась як мета людського розвитку (Й. Гердер).

У сучасній суспільній свідомості формується уявлення про те, що людина, її життя, гідність, розвиток і самореалізація повинні бути головними орієнтирами розвитку усіх соціальних інститутів. Тому не можна не погодитись з В. Горшковою, що “освіта в сучасному світі як соціальний інститут і феномен культури суспільства повинна брати участь у створенні соціального порядку в суспільстві”, і “першочергова основна функція освіти – транслявання знань, досвіду, цінностей, норм, культурних зразків від покоління до покоління” [3, с. 10]. Водночас Л. Мінасян влучно зазначає, що “поряд з традиційними цілями освіти, що передбачають підготовку фахівців високого професійного рівня, в цей час на порядок денний виходить завдання щодо формування у них постнекласичного, синергетико-еволюційного типу наукової раціональності. Досягнення цієї мети в освіті стане найважливішою передумовою для створення нового середовища, що самоорганізується, у якому розуміння особистої відповідальності кожного індивідууму за долю всього світу стає необхідною умовою виживання людства” [6, с. 107].

Неперервність освіти, ідею якої було фундовано за добу Просвітництва ще К. Гельвецієм, розглядається як феномен професійного становлення і розвитку особистості. Зрозуміло, що успішний розвиток суспільства залежить від реалізації завдань щодо всебічного розвитку людини. Необхідність неперервного набуття знань визнавалась такими видатними просвітниками, як Дж. Локком, К.

Гельвецієм, Ж.-Ж. Руссо, а в змістовому вигляді теоретично обґрунтовано і представлено чеським гуманістом, педагогом Я. Коменським. Зрозуміло, що люди протягом життя переймають один в одного необхідні знання, уміння та навички, досвід попередніх поколінь. М. Пирогов, російський педагог, так писав щодо поповнення знань: “Життя, що є вічно рухомим, вимагає повного і всебічного розвитку людських здібностей”. Проте це відбудеться лише тоді, коли навчатися, формуватися та просвітлюватися стане такою інстинктивною потребою, як годуватися та насичуватись [9, с. 174]. Тому система освіти дорослих відіграє вирішальну роль у нагромадженні професійного людського капіталу для стабільного соціально-економічного розвитку суспільства.

Теорію і методику навчання дорослих у контексті неперервної освіти вивчає андрагогіка. Головною дієвою особою в андрагогічній діяльності є доросла людина – людина, яка має вікові, соціальні, професійні особливості, тому процес навчання дорослих потребує теоретичного обґрунтування освітніх потреб дорослого населення з урахуванням набутого соціального становища, рівня професійної підготовки, стану здоров’я, а також вивчення та моделювання напрямів, форм і функцій освітньої діяльності. У зв’язку з вищезазначеним, андрагогіка пов’язана з філософією освіти, культурологією, педагогікою тощо.

Уперше “андрагогіка” (з грец. andros – чоловік, доросла людина; agoge – вести – “вести дорослу людину”) як науковий термін була введена німецьким істориком педагогіки А. Каппом у 1833 р. Науковцями термін “андрагогіка” розглядається у різних модусах як сфера наукового знання, сфера соціальної практики, навчальна дисципліна [8, с. 5].

Створенню передумов виникнення андрагогіки сприяла і філософія. Саме прихильники екзистенціалізму М. Гайдегер, К. Ясперс, Ж. Сартр розглядали людину як “проект”, що будує себе сам. Тобто саме особистість має можливість обирати свій шлях і несе відповідальність за кожен свою дію. Тому в сучасних умовах, коли людина визначається відповідальною за власну долю та долю навколишнього світу, людина як член суспільства, як особистість, повинна оволодіти розумінням необхідності особистого формування напряму і змісту власної діяльності. Це розуміння сприятиме її розвитку як особистості фахівця.

У Західній Європі та США протягом XIX-XX ст. здійснювалась розробка просвітницьких ідей щодо визначення і обґрунтування

особливостей освіти і навчання дорослих. Аналіз літературних джерел засвідчує, що остаточно не визначено, яке саме наукове поняття характеризує цю проблему. Більшість науковців вважають це “андрагогікою”, але тлумачення цього поняття розглядається С. Брукфілдом як “набір пропозицій”, М. Ноулзом як “теорія”, Д. Праттом як “філософія” [5, с. 29].

Розвиток освіти дорослих в Україні започатковано з часів Просвітництва у XIX ст., коли актуалізувалася філософська суспільна думка щодо саморозвитку людини як суб’єкту пізнання, соціальних відносин тощо в процесі розвитку освітніх структур, гуманістичних наук.

Систему освіти дорослих на теренах України було сформовано у вигляді недільних шкіл, гуртків читання, вечірніх шкіл, народних університетів ще у XIX ст., коли розвитку набула суспільна думка щодо необхідності самостійного розвитку людини як суб’єкту пізнання. У цей же час формуються загальні підходи до системи освіти дорослих. З метою навчити всіх бажаючих грамоті першу в Російській імперії недільну школу в Києві в 1859 році було відкрито М. Пироговим, який зазначав: “У нас недільні школи є важливими не лише тому, що поширюють письменність шляхом найбільш надійним – тобто шляхом приватної ініціативи та благодійності – а ще й тому, що заохочують до навчання ремісничий і робітничий клас народу, відволікаючи їх разом з тим від неробства і розгулу” [11, с. 468]. Отже, провідним завданням андрагогічної освіти у XIX ст. було не лише надання певного комплексу знань та вмінь, а формування певного рівня культури поведінки дорослої людини. Зокрема, загальнокультурні орієнтації на “ясний і спокійний розсудок і утилітаризм”, що були запозичені М. Пироговим і К. Ушинським з досвіду німецької та швейцарської освітніх систем, безумовно беруть свої джерела з настанов Просвітництва. Перевагою вітчизняних педагогів-новаторів було те, що вони не лише захоплювалися європейською освітою, а й успішно їх адаптували під вітчизняні реалії. Тому можна відзначити, що створення системи недільних шкіл стало першими цеглинами, які започаткували андрагогічну освіту на вітчизняному ґрунті.

Приблизно в той самий час К. Ушинський у 1861 році опублікував статтю “Недільні школи”, де висвітлював ідеї щодо освіти дорослих і поєднання навчання дорослих з їх трудовою діяльністю. Головне завдання недільних шкіл вбачав у розвитку в дорослих учнів бажання і здібностей самостійно, без вчителя, набувати нових

знань, здійснювати пізнання, “навчатись все життя”. Відзначав, що вони (недільні школи) повинні “пробудити розумові здібності до самодіяльності...”. Підкреслював, що “слід не тільки передавати учневі ті чи інші знання, але й розвинути у нього бажання і здатність самостійно, без вчителя, набувати нових знань” [12, с. 98]. І на сьогодні основними завданнями професійного навчання дорослих є формування мотивації та здатності до самоуправління своєю навчальною діяльністю. І тому знання повинні не просто передаватись, а слугувати фундаментом для вироблення відповідних рішень. Водночас постає питання, а які саме знання необхідні. Так, В. Латишев, відомий російський методист, зазначав, що потрібно навчати не знань, а мислення [7, с. 11].

Освіта забезпечує розвиток особистості відповідно до визначених нею власних життєвих орієнтирів. Проте людина не вважає освіту головним пріоритетом своєї діяльності чи розвитку, коли відсутня мотивація до цієї діяльності. Так, римський філософ Сенека ще у I ст. н. е. зазначав, що “ми вчимося не для школи, але для життя” (*non scholae, sed vitae discimus*). Більш чітко це усвідомлює вже доросла людина, життєві пріоритети якої є вже достатньо сформованими. Саме розуміння необхідності саморозвитку для задоволення особистісних життєвих потреб сприятиме активізації самоосвітньої діяльності, яка полягатиме у здобутті, осмисленні та використанні нових знань.

Сучасні глобалізаційні тенденції зумовили зміни у всіх сферах життя і поставили перед людиною широке коло питань, для вирішення яких необхідно сприймати все більший обсяг інформації, “обробляти” її, приймати відповідні зважені рішення, що зумовлює необхідність постійного навчання. Водночас потребує вирішення питання щодо морально-психологічної підготовки особистості до таких змін і дій відповідно, а особливо тих соціальних груп населення (інваліди, безробітні, пенсіонери тощо), для яких набуття певних знань є необхідною передумовою для забезпечення своєї життєдіяльності.

Освіта сьогодні передбачає не лише отримання та засвоєння знань, а й готовність та вміння використовувати отримані знання. Зміст освіти дорослих повинен визначатись потребами самого фахівця і потребами суспільства. Ця система повинна бути відкритою, детермінованою, здатною активно реагувати на запити користувача відповідно до його потреб. На сьогодні зміст навчання повинен забезпечити необхідний обсяг випереджаючих знань,

ідей і способів діяльності з врахуванням динаміки ринку праці. Саме людина, що навчається, в таких умовах здійснює формуючу та контролюючу функції ефективності своєї роботи.

Водночас не менш важливою є проблема андрагогічної компетентності того, хто навчає, – андрагога. Андрагогічну функцію повинен приймати на себе кожний фахівець, що працює з дорослими людьми. Андрагог – це людина, основною професійною функцією якої є навчання дорослих, “вчитель дорослих – це той, хто є відповідальним за допомогу їм у навчанні” (М. Ноулз, американський вчений, ініціатор наукового вжитку терміна “андрагогіка”).

Широке впровадження концепції неперервної освіти в освітню сферу створює умови, коли той, хто навчає, повинен володіти не лише знаннями свого предмету, а й вміти організувати процес навчання для різних вікових категорій з окремими соціально-психологічними особливостями. Він повинен бути готовим до необхідності врахування цих особливостей під час організації кожного з етапів навчання: діагностики тих, хто навчається, планування, створення умов, реалізація, оцінювання і корекція процесу навчання [4].

Андрагог (викладач; вчитель; той, хто навчає) є ключовою фігурою навчального процесу, якого пов’язують суб’єкт-суб’єктні відносини з тим, хто навчається. Так, К. Ушинський відзначив, що “завдання вчителя більшою мірою полягає у розвитку в учня бажання і здатності добувати знання самостійно” [12, с. 98]. Той, хто навчає, повинен навчити методології обробки цих знань, їх систематизації, формуванню світоглядних позицій. Так, ще М. Пирогов у роботі “Про недільні школи” зазначає щодо необхідності навчання “з незвичним педагогічним тактом”, підтверджуючи тезу щодо важливості та необхідності володіння андрагогічними знаннями, основами, підходами [12, с. 98].

Висновки. Виходячи з вищезазначеного, можна зробити висновки щодо необхідності в сучасних умовах дорослій людині здійснювати поповнення знань, умінь, навичок, розвивати особистісні якості.

По-перше, система освіти на початку ХХІ століття знаходиться в ситуації зміни освітньої парадигми, метою якої є забезпечення високої функціональності людини в умовах, коли динаміка ідей, знань і технологій здійснюється набагато інтенсивніше, ніж зміна поколінь.

По-друге, систему освіти дорослих слід розглядати як соціокультурний інститут, що дозволить вирішити питання щодо якіс-

ного підвищення життєвого рівня населення на основі принципів раціоналізму, гуманізму, синергетизму тощо, більшість яких було сформовано та відрефлексовано за доби Просвітництва і з тих пір не втратило своєї актуальності та ефективності.

По-третє, у процесі набуття життєвого досвіду надати можливість людині сформувати у себе такі здібності, які дозволять їй ефективно діяти в постійно оновлюючих соціально-економічних умовах, зокрема в умовах глобалізації, інформатизації, розвитку високих технологій.

Поставлені завдання може бути вирішено шляхом вироблення нових підходів до модернізації системи та всіх її складових, зміст яких полягатиме й у формуванні в людини потреби навчатися впродовж життя, і в збільшенні уваги людини для пізнання себе в умовах надмірної інформацізації, і в необхідності набуття здатності адаптуватися в умовах постійних змін тощо.

Література:

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер; за общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию; отв. ред. и сост. П. В. Алексеев – М.: Школа-Пресс, 1995. – 448 с.
3. Горшкова В. В. Образование взрослых в контексте становления глобальной культуры / В. В. Горшкова // Человек и образование. – 2006. – № 3 (24). – С. 9-13.
4. Змеёв С. И. Андрагогика: основы теории, истории и технологии обучения взрослых. – М.: ПЕР СЭ. – 2007. – 272 с.
5. Кукуев А. И. Андрагогика М. Ноулза: содержательная и процессуальная модели. // Вопросы международного сотрудничества в образовании Южного региона. № 3-4: научный журнал. – Ростов-на-Дону: ИПО ПИ ЮФУ, 2008. – С. 29-34.
6. Минасян Л. А. Формирование постнеклассического типа научной рациональности у студентов: образовательные стратегии [Текст] / Л. А. Минасян // Стратегии динамического развития России: единство самоорганизации и управления: материалы Первой международной научно-практической конференции. – Том III. – Часть 3. – М.: Изд-во “Проспект”, 2004.
7. Образование в конце XX века (материалы “круглого стола”) // Вопросы философии. – 1992. – №9. – С. 3 – 21.
8. Основы андрагогики: Учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / И. А. Колесникова, А. Е. Марон, Е. П. Тонконогая и др.;

Под. ред. И. А. Колесниковой. – М.: Издательский центр "Академия", 2003. – 240 с.

9. Пирогов Н. И. Избранные педагогические сочинения / Н. И. Пирогов. – М.: АПН РСФСР, 1953. – 752 с.

10. Протасова Н. Г. Післядипломна освіта педагогів: зміст, структура, тенденції розвитку. – К., 1998. – 176 с.: 2 іл. – Бібліогр.: 164-171.

11. Советская историческая энциклопедия – М., 1963. – Т. 32. – С. 468-469.

12. Ушинский К. Д. Воскресные школы (письмо в провинцию) / Собрание сочинений. – М., 1974.

Рецензент – доктор філософських наук **О. Ю. Попова**

УДК 14:00189

Михайло Якубович, Віталій Щепанський

ПЕРЕДМОВА ДО “ПЕРЕСТОРОГИ” ЯНА ЛЯТОСА 1599 РОКУ ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ РЕНЕСАНСНОЇ ФІЛОСОФІЇ В ОСТРОЗЬКІЙ АКАДЕМІЇ

Статтю присвячено осмисленню натурфілософської спадщини Острозької академії XVI – XVII ст., зокрема праці Яна Лятоса “Пересторога” 1599 року. Автори аналізують впливи ранньомодерних натурфілософських теорій європейських мислителів на погляди вченого Острозької академії.

Ключові слова: Ян Лятос, Острозька академія, натурфілософія, ранньомодерна філософія.

M. Yakubovych, V. Szczepans'kyi. Introduction to “Caution” of Jan Lyatos as the source to study renaissance philosophy in Ostroh Academy

This article focuses on understanding natural philosophy heritage of Ostroh Academy presented by the Polish philosopher Jan Lyatos on example of the preface to the “Caution” in 1599. The authors analyze the impact of natural-philosophical views Early Modern European thinkers on the views of the scientist of Ostroh Academy.

Keywords: Jan Lyatos, Ostrog Academy, natural philosophy, Early Modern philosophy.

М. Якубович, В. Щепанский. Предисловие к “Перестороге” Яна Лятоса 1599 года как источник по изучению ренессансной философии в Острожской академии

Статья посвящена осмыслению натурфилософского наследия Острожской академии XVI – XVII вв., в частности, работы Яна Лятоса “Пересторога” 1599 года. Авторы анализируют влияние раннемодерных натурфилософских теорий европейских мыслителей на взгляды ученого Острожской академии.

Ключевые слова: Ян Лятос, Острожская академия, натурфилософия, раннемодерная философия.

У вітчизняній історико-філософській науці ствердилася усталена думка про те, що в Острозькій академії XVI – XVII століття власне філософія як окрема дисципліна не викладалася. На думку дослідника Петра Кралоюка, це пов’язано з багатьма причинами – передусім, із нерозмежованістю філософських і теологічних знань у тогочасній українській філософській традиції [4]. Одним із перших серед вихідців з Острога таку межу провів Мелетій Смотрицький, у “Треносі” якого (опублікованому в 1610 році) чітко обґрунтована сфера теології як вчення Отців Церкви та філософії як, передусім, схоластичної логіки. Окрім того, як відзначає Петро Кралоюк, викладання філософії видається малоімовірним і через тогочасну “конфесійно-ідейну боротьбу” [4]. У переважній більшості випадків західна філософська традиція (зокрема, схоластика), на думку острозьких просвітників була “мирським” заняттям, яке не може наблизити людину до пізнання істини. Такий підхід добре помітний, наприклад, у творі Василя Суразького “Про єдину істинну православну віру”, написаному в Острозі десь у середині 80-ї років XVI ст.

Більш прихильне ставлення до західної вченості можна знайти в інших діячів острозького просвітницького гуртка, зокрема Кипріяна (пом. після 1623 р.), Шимона Пекаліда (бл. 1567 – після 1601 рр.) та вже згаданого Мелетія Смотрицького (1577-1633 рр.). Утім, судячи зі збережених джерел, найбільш послідовним прихильником західної філософської науки був філософ Ян Лятос (1539 – 1608 рр.), який з 1598 року мешкав в Острозі. Більшу частину праць Яна Лятоса становлять так звані “Прогностики”, тобто спроба передбачення майбутнього на основі натурфілософських поглядів.

У Ягеллонській бібліотеці (Краків, Польща) зберігаються дві праці, написані Яном Лятосом у 1598 та 1601 роках відповідно. Ці твори, досі невідомі для широкого наукового загалу, створені саме в Острозі. Так, передмова до першої праці (“Пересторога про майбутні події... на рік Божий 1599”) має конкретний підпис (“Острог, 10 жовтня 1598 р.”) [10], а друга праця (“Пересторога про майбутні події... на рік Божий 1602”) має підзаголовок “На острозькому меридіані” [11], вказуючи на той факт, що Ян Лятос провадив астрономічні спостереження саме в Острозі, де й написав цей твір.

Особливу цікавість викликає передмова до “Перестороги про майбутні події... на рік Божий 1599”, присвячена Олександру Острозькому (1570 – 1603 рр.). Висловлюючи свої філософські по-

гляди, Ян Лятос веде своєрідну полеміку з античним розумінням натурфілософії стоїків. Стоїцизм вплинув на вчення католицької церкви не лише етичною складовою, а також розумінням фізики всесвіту. Саме це вчення в католицьких догматах не влаштовувало Яна Лятоса та інших представників ренесансної натурфілософії. На думку вченого, “небесні справи непорушні та збігаються з Божими рішеннями настільки, що ніхто не може їх відвернути, а тому якісь знаки із необхідністю мусять справдитись”. Звісно, така позиція не могла відповідати вченню католицької церкви. Стоїки вважали, що людина не може пізнати Божі справи, і якщо подія трапилась, значить вона мусила трапитись саме так і ніяк інакше.

Для розвитку теоретичної складової натурфілософських поглядів Ян Лятос використовує спадщину Гермеса Тримсмегіта, легендарного античного мислителя й ученого, якого цінували ренесансні мислителі. Вірогідно, йдеться про “Астрологічні афоризми Гермеса” (так званий “Centiloquium”). Одне з латиномовних видань цього твору з’явилося в 1564 році в Празі [9, с. 123].

Для чіткішого уявлення натурфілософського дискурсу ранньомодерної епохи варто зазначити, що заданий курс свій початок бере в Італії від поглядів італійського філософа Марсіліо Фічіно (1433-1499 рр.). Збірка “Епістоли” М. Фічіно починається словами: “Ми часто вивчаємо за зірками, що нам чекати від інших людей, а проте що чекати від тебе, великодушний Лоренцо, упродовж багатьох років я шанобливо спостерігаю не за небом, а за самим тобою. Бо знаю, що мудра людина непідвладна зіркам” [7, с. 5]. Флорентійський гуманіст зізнається, що займається практичною натурфілософією з метою передбачити майбутні події, і одночасно стверджує, що зірки не владні над мудрецем. Не випадково деякі дослідники вказували на суперечності М. Фічіно в поглядах на астрологію [8, с. 90].

Ян Лятос не міг оминати вчення і поглядів іншого українського вченого, натурфілософа Юрія Дрогобича (1450 – 1494 рр.), який вплинув на розвиток ренесансної науки й філософії своїми студіями в європейських університетах. Для нас важливе філософське пігрунття робіт Юрія Дрогобича, щоб краще зрозуміти його вплив на формування натурфілософської думки в Польщі ранньомодерної доби. Мислителі часів Юрія Дрогобича по-різному тлумачили натурфілософські погляди середньовіччя. Розуміння Абсолюту для натурфілософа доби Ренесансу була таким, що світ, створений

Богом (Абсолютною Істиною), розвивається лише за божественною логікою, тобто через Логос. Хоча людський розум нездатний відповідним чином досягнути логіку Абсолюту, але все-таки може наблизитись до її розуміння. Світ слід було уподібнити гігантському годинниковому механізмові. Ця загальна ідея була розповсюджена серед усіх мислителів ранньомодерної епохи [1, с. 50].

Саме в таких поглядах перебували європейські вчені, натхненні оптимізмом для подальшого пізнання. На їхню думку, саме завдяки філософії ми в змозі пізнати задум Бога. Світоглядно-методологічна доктрина Юрія Дрогобича спиралась на можливість досягнути природну закономірність, яку Бог втілює у все суще. Бог точний у своїх розрахунках, і все у світі відбувається в конкретно визначений час і у відповідному місці.

Звідси ж і фундаментальні філософські питання епохи про свободу волі людини, про свободу і про передвизначення. Юрій Дрогобич цілком конкретно говорить про те, що “... зірками управляються справи земні. Не примушують вони, але дозволяють самим правити; а якщо раптово загрожують, люди можуть відвести ці загрози розумом” [2, с. 77]. Спроби з’ясувати питання про передвизначення також викликають у людей значні труднощі. Тут головне у тому, щоб співвіднести два явно нетотожних ряди явищ. Перше – це тілесні рухи людини, обставини буття її тіла. Другий ряд – це пориви душевні [3, с. 52].

“Усе смертне підлягає небесним законам. Хто б став заперечувати це?” [1, с. 89]. Йдучи за цією логікою, і Рене Декарт відзначав самодостатність тілесного життя, яке цілком може обходитись без усякого іншого роду впливів.

Наслідуючи погляди М. Фічіно та Ю. Дрогобича, Ян Лятос намагається обмежити виникнення “єресей” на ґрунті філософії. Острозький мислитель стверджує, що натурфілософські погляди дають “лише правдиві перестороги, які походять із позицій зірок під час руху та інших причин, які варті уваги й поваги. Якщо існує якийсь знак, то його необхідно розглянути, а з часом він може й минути”. Ян Лятос створює оригінальне розуміння небесних тіл, позбавлене механістичного тлумачення: “Зірка – це не якась самотійна причина, а також і не першопричина, адже долю всього насправді визначає тільки Бог. Тому ми й кажемо, що зорі лише щось відображають, а не спричиняють” [11, с. 5]. Ці тези можна порівняти із хайдеггерівською критикою механіцизму. У Хайдеггера є поняття “Offenheit” (“відкритість”), про яке він пише у праці

“Буття і Час”, стверджуючи, що колись світ був “відкритим”. Німецький філософ протиставляє цьому “відкритому” світові світ “закритий”, у якому всі ми живемо. Це означає, що ми вже не можемо піти в ліс або погуляти в полі. В якому сенсі ми не можемо цього зробити? Ми, люди, закриті, не знаємо ні трав, які там ростуть, ні птахів, які співають. Усі ми відрізняємося агресивною аналітичною психологією. Припустимо, ботанік пояснить нам щонебудь про кульбабу, розповість те, що ми можемо прочитати в будь-якому підручнику, або скаже, ось співає вільшанка, зараз весна, вільшанка справляє весілля. І ми зможемо навіть відрізнити спів малинівки від співу щигля. І це, власне, все, що ми можемо знати про живу природу, але навіть це надасть нам перевагу перед більшістю наших сусідів. Ось що значить “закритість” сучасної людини перед природою. Саме в такій формі постає закритість світу людини від світу людського Духу, який стає нашим сусідом на все життя, живе найближче до нас, але про якого ми знаємо найменше [6, с. 66].

Ян Лятос відкрито критикує філософів, які свої системи натурфілософських поглядів не поєднують із божественним втручанням у справи природи, називаючи їх прихильниками “ідольської теології”. Швидше за все, тут він виступає проти пантеїстичних поглядів, які почали набувати активного поширення в добу Ренесансу. Для розуміння Божого втручання у повсякденне життя Ян Лятос, наслідуючи М. Фічіно (“Міркування проти прорікань астрологів”) та німецького священика-математика Йоганна Штефлера (“Астрономічний альманах”), зазначає, що саме через присутність божого духу в людині ми здатні пізнавати Божу волю.

Услід за тими ж М. Фічіно та Ю. Дрогобичем, Ян Лятос визначає ще одну дуже важливу користь натурфілософських поглядів: “...аспекти, пов’язані зі станом тіла, за якими можна дізнатися про здоров’я та про хвороби. Адже за тими небесними справами дізнаємося про кількість слизу в тілі, а вже на цій підставі медик може почати лікування хвороби” [10, с. 6].

Останню складову своїх натурфілософських поглядів Ян Лятос визначає так: “...аспекти, пов’язані зі щастям. Тут, наприклад, може йтися про господарство або про якісь інші користі, тобто коли сіяти, збирати дрова, виходити в море. Можна й передбачувати врожай або голод, війну чи мир, повені, хвороби чи мори – про це може розповісти та наука. Тих, хто взагалі не розуміє, як різні [астрономічні] події впливають на кожную людину, які мо-

жуть трапитись хвороби та небезпеки для життя, а також іншого роду випадки, що можуть бути передбачені цією наукою – тих слід попередити про ці речі” [10, с. 6]. Ця позиція є дуже примітною, оскільки Ян Лятос стверджує, що натурфілософія може забезпечити людину розумінням природи для досягнення особистого щастя. Лятос, використовуючи теорії натурфілософії, намагається довести теорії походження світу від Божественного першодвигуна. Тож, вивчаючи рух небесних сфер, ми можемо зрозуміти задуми Бога, оскільки Бог сам і рухає ці сфери, тому натурфілософія постає як своєрідний місток для розуміння Божественного. Наслідуючи інших астрологів доби Відродження (Джероламо Кардано, Агриппу та ін.), Ян Лятос тяжів до своєрідного синкретизму. Декларуючи повну відповідність “правильних” філософських учень Біблії, учений включав до своїх міркувань християнську історіософію, ключовими моментами якої вважається вселенський потоп, одкровення Авраама, вихід євреїв із Єгипту й дарування скрижалей Мойсею та прихід Ісуса, що він детально описує у праці “Прогностикон 1594 року”.

Ще однією значущою подією, яка часто протиставлялася біблійним, хоча й вписувалася в загальну історичну схему, було народження Мухаммада, якого тогочасна Європа уявляла як божественну кару для християнства. Саме тому багатьох європейських мислителів цікавило питання про те, скільки ще часу буде існувати “закон Магомета”. Не були винятком і твори Яна Лятоса. Певною мірою це пов’язано не тільки з актуальною політичною ситуацією (боротьбою з тоді потужною Османською імперією), а й впливом арабсько-мусульманської астрологічної науки, успадкованої християнським світом іще в добу середньовіччя [10].

Загалом Лятос поділяє астрологію (а фактично, як складову натурфілософії) на чотири частини – передбачення долі держав та їхніх правителів, передбачення кліматичних змін, передбачення індивідуальної людської долі, що дає певний антропологічний вимір цієї науки, який виділяв Френсіс Бекон, прогноз сприятливого й несприятливого часу для початку певних справ [10]. Першу частину астрологічної науки можна назвати “політичною” або “історичною” астрологією.

Другу частину астрологічної науки Ян Лятос вважає потрібною для селян та лікарів. Мислитель навіть подає специфічну картинку, яка зображує відповідальні сузір’я за певні частини тіла людини,

що було досить поширено у той час. Основоположниками такого знання Лятос вважає давньогрецьких медиків Гіппократа й Галена [5].

Учений завершує свою “Пересторогу” теологічними міркуваннями про свободу волі й передвизначення. Наголошуючи на божественній могутності, Лятос стверджує, що астрологічні передбачення слугують за попередження, що дозволяють людині належно підготуватись. Але Бог може змінити майбутнє так, як побажає, тому що Його воля в усій повноті невідома людині. Астролог засвідчує, що в своєму творі не хотів написати нічого “проти католицької віри... чи святої матері католицької церкви” [10].

Ян Лятос намагається відрізнити натурфілософію від шарлатанства, яким спекулюють математики, не додаючи до своїх прогнозів теологічної бази. Також, на думку Лятоса, натурфілософія допомагає віднайти у людині якості, які закладені Богом через Його Дух, а саме завдяки розташуванню зірок у момент, коли народилася людина. Так можна розтлумачити задатки людини, до чого вона схильна, підказати людині, що розвивати для втілення задуму Бога. Для прикладу можна навести цитату із “Передмови...”: “Що може бути кращого за пізнання стану власної будови та вродженої природи (*komplecia u przyrodzenia swego postanowienie*), пов’язаного із пануючими в тілі темпераментами? Так можна дізнатися, до якої науки ти здібний та як за неї братися – усе можна пізнати саме з тієї [астрологічної] науки” [10, с. 7].

Відповідно, за думкою Лятоса, Бог не міг дати іншим живим істотам того, що дав людині. Наприклад, тварини за Божим задумом не можуть мати пізнання. Саме з цієї причини зірки не мають впливу на життя тварин. Небесні тіла й розрахунки за їх участю попереджають людину, щоб та не чинила свавілля, оскільки задуми Божі завжди справджуються. На думку Лятоса, тут прихована найбільша загроза для людини у використанні натурфілософського знання. Кожен, хто використовує астрологічні розрахунки, спокушається їх використовувати для власного блага, що сприяє владі над людськими долями. Відповідно, такі вчинки є неприйнятними для Бога.

Натурфілософія (до якої входила й астрологія), за вченням Лятоса, постає як наука, яка дає змогу пізнати Божу природу, Його мудрість, велич, справедливість. Адже у задумах Бога прихована Його сутність, тому натурфілософія повинна бути невід’ємною складовою теології: “Усе це свідчить про велику потребу в астро-

логії, яка розповідає про такі речі щонайбільше. Саме вона вказує нам на той шлях, яким можемо прославляти Бога, яким можемо скерувати наші думки до пізнання найвищого блага: існує Один, Який усе створив та встановив. Усе це потрібно нам, щоб ми пізнавали Його доброту й всемогутність. Із цього ладу стає зрозуміло, що всі події, пов'язані з небесними справами, відбуваються не випадково, але з певною кінцевою метою: щоб людина пізнавала цю небесну гармонію та вияви Божої всемогутності й досконалого знання. Саме це спонукає нас шанувати Бога, схилиючись перед Його мудрістю та довершеною любов'ю. Так поведуться добрі душею: що може бути ліпшого й кориснішого, ніж знання про схильності, так добре помітні в людській природі, тобто про зло й добро, як першого можна уникнути, а друге собі здобути – з Божою поміччю та власною увагою?" [10, с. 6].

Звісно, погляди Яна Лятоса не можна вважати надміру оригінальними, які вплинули на формування чи розвиток загальноєвропейської традиції. Отримавши чудову освіту в Кракові та Падуї, цей автор багато в чому повторював філософські погляди західних учених. Але не варто недооцінювати вплив їхнє значення для розвитку натурфілософських поглядів в Україні часів Ренесансу. Якщо Ю. Дрогобич став одним із зачинателів та активним популяризатором натурфілософських учень (зокрема, астрономії та астрології) в Європі, то інший учений, Ян Лятос, репрезентував цей напрям філософії на українських землях, зокрема в Острозькій академії. Цікаво, що сам Ян Лятос із величезною повагою ставиться до Острога – по-перше, в одному фрагменті свого твору він гордиться приналежністю до Русі (адже, судячи з усього, мислитель мав українське коріння), а по-друге, схвально відгукується про Острозьку академію, як "шляхетну семінарію (*seminarium virtutum*)... яка займає не останнє місце серед інших колегіумів" [11, с. 24]. Ці слова засвідчують, що Ян Лятос розглядав Острозьку академію XVI-XVII століття саме як університет, який нічим не поступається навчальним закладам інших частин Європи. Тому завдяки цьому автору та його натурфілософським творам, написаним в Острозі, можна з усією впевненістю стверджувати про існування західної філософської традиції в ранньомодерній Україні, традиції, яку ще належить вивчити – зокрема й на підставі досі недосліджених праць Яна Лятоса.

Література:

1. Вандишев В. М. Філософське підґрунття прогностики Юрія Дрогобича // Наукові записки НаУКМА. – 2002. – Т. 20: Філософія та релігієзнавство. – С. 48-57.
2. Дрогобич Ю. Вступ до книги “Прогностична оцінка 1483 року” / Дрогобич Ю. // Українська література XIV – XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988. – 444 с.
3. Дрогобич Юрій. Verba Magistri: пророцтва і роздуми (Наук, ред.-укл. – В. М. Вандишев). – Дрогобич: Вимір, 2001. – 261 с.
4. Кралюк П. М. Богословська та філософська думка в Острозькій академії // Острозька академія XVI-XVII ст. – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2010. – С. 52-55.
5. Кралюк П., Якубович М. Ян Лятос: ренесансна філософія та наука на українських землях. – Острог: Національний університет Острозька академія, 2011. – 144 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
7. Ficinus M. Epistola ad Laurentium Medicen. – Firenze: Di Curo, 1998. – 77 p.
8. Frances A. Yates. The Rosicrucian Enlightenment. – New York: Routledge, 1986. – 350 p.
9. Marshall P. The Magic Circle of Rudolf II: Alchemy and Astrology in Renaissance Prague. – New York: Walker & Company, 2006. – 320 p.
10. Przestroga rozmaitych przypadkow z nauki Gwiazd y obrotow Niebeskich. Na Rok Panski 1599... przez Iana Latosa. – Lwów (?), 1598 / Biblioteka Jagellonska. Oddział Starych Druków. Cim. O. 1079.
11. Przestroga rozmaitych przypadkow z nauki Gwiazd y obrotow Niebeskich. Na Rok Panski 1602... przez Iana Latosa. – Lwów (?), 1601 / Biblioteka Jagellonska. Oddział Starych Druków. Cim. O. 1080.
12. Prognosticon de regnorum ac imperiorum mutationibus ex orbium coeli syderumque motu & lumine vario, in haec tempora incedentibus. Maxime verò de Christianorum contra Turcas successu. A Ioanne Latosinio Medico Phisico, et Mathematico, diligentissime conscriptum, et publicae vtilitatis gratia editum. – [Cracowia]: [s. n.], 1594. – [22] s. / Львівська національна наукова бібліотека. Ст. № 79664.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету “Острозька академія” **П. М. Кралюк**

УДК 22. 011

Мирослава Даниленко

**БІБЛЕЇЗМ ЯК РИСА РЕЛІГІЙНОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА:
ХАРАКТЕРИСТИКА ТА ШЛЯХИ ФОРМУВАННЯ**

У статті подано характеристику біблеїзму Т. Шевченка як риси його релігійності. Окреслено основні шляхи її формування та проаналізовано різноманітні впливи на цей процес. З'ясовано, що біблеїзм постає не лише як літературно-філологічний феномен у творчості Кобзаря, сутність його розкривається через призму "євангелізму" в релігійних поглядах митця та намаганні його втілити у реальне життя народу заради духовного підйому.

Ключові слова: біблеїзм, Біблія, "євангелічне християнство", христологічні ідеї, релігійність, релігійний "культ людини", соціальні, ментальні та індивідуальні впливи на формування біблеїзму.

M. Danilenko The bibleism as trait of T. Shevchenko's religiosity: character and ways of the forming

The article includes a character of T. Shevchenko's bibleism as a trait of his religiosity. It's shown the main ways of the forming of this trait and substantiated the different influences on this process. The author makes a conclusion, that the bibleism is not only literary and philological phenomenon in Kobzar's creation, the essence of it is considered through the prizm of "gospelious Christianity" in religious views of the artist. The poet wanted to incarnate in real life of the people for his spiritual hoisting.

Key words: bibleism, Bible, "gospelious Christianity", christological ideas, religiousity, religious "cult of the man", social, mental and individual influences on the forming of bibleism.

М. Даниленко. Библизм как черта религиозности Т. Шевченко: характеристика и пути формирования

В статье характеризуется библизм Т. Шевченко как черта его религиозности. Рассматриваются основные пути ее формирования, анализируются разные влияния на этот процесс. Установлено, что библизм – это не только литера-

турно-филологический феномен в творчестве Кобзаря, смысл его раскрывается сквозь призму “евангелизма” в религиозных взглядах поэта и желании его ввести в реальную жизнь народа с целью духовного подъема.

Ключевые слова: *библеизм, Библия, “евангелическое христианство”, христологические идеи, религиозность, религиозный “культ человека”, социальные, ментальные и индивидуальные влияния на формирование библеизма.*

У бутті українського народу найвизначнішою постаттю є Т. Шевченко. Він відомий для світу та України як видатний поет, художник, мислитель. У кожен часовий відрізок історії нащадки намагаються створити канонічні образи Генія, найбільш прийнятні для епохи. Одні дискредитують його ім'я, інші, навпаки, підносять на п'єдестал. Ким тільки не поставав Т. Шевченко у візіях істориків і сучасників. Він був борцем, революціонером, атеїстом, страдником, політичним діячем, національним пророком, святим. Однак, усі ці образи є однобічними. Справжня сутність поета ще до кінця нерозкрита та нерозгадана. Науковці мають широке поле діяльності у цій сфері. Процес вивчення постаті Генія як звичайної людини, з її щоденними проблемами, почуттями, світобаченням та переконаннями є постійним і необхідним.

Потрібно зазначити, що впродовж багатьох років доволі цікавою та складною постає тема релігійності Т. Шевченка, зокрема, у царині різноманітних впливів на формування релігійного світогляду митця. Побічно до неї торкаються у своїх дослідженнях безліч українських учених, яких цікавлять релігійні погляди Кобзаря. Серед них можна назвати І. Огієнка, О. Кониського, М. Сумцова, Д. Чижевського, Д. Степовика, Р. Іващенко, Є. Маланюка, О. Макару, І. Дзюбу та ще багато імен відомих і не дуже у науковому та культурному світі.

Згідно з версіями одних дослідників, в основі становлення релігійності митця лежать його індивідуально-психологічні якості. Інші підкреслюють, що велику роль у цьому процесі відіграло оточення поета. Проаналізувавши усі наявні припущення та здійснивши невелике дослідження релігійного світогляду Кобзаря, можна зробити висновок про комплексний вплив ментальних, особистісних та соціальних чинників на його релігійність.

Однією з важливих рис, яка пронизує релігійне “Я” поета, є біблеїзм, що сформувався значною мірою завдяки соціальним чинни-

кам. Проте вивчення цього феномену не простежується у численних працях та дослідженнях українських науковців. Вони, здебільшого, звертають увагу на Шевченкове захоплення Біблією з дитинства до зрілих літ, розглядаючи цю християнську духовну святиню як джерело творчості Кобзаря. Саме тому метою статті є наскрізний розгляд біблеїзму Т. Шевченка як ознаки його релігійності, а також аналіз чинників, що визначили його формування.

Взагалі, у науковій літературі поняття біблеїзму трактується як суто лінгвістичне. Під ним розуміють слова або вирази з Біблії, що ввійшли в загальнонародну мову і використовуються переважно як стилістичні засоби. Вони підкреслюють урочистість, піднесеність розповіді або, навпаки, надають викладу сатиричного забарвлення, служать засобом передачі іронії та сарказму. Досліджуючи біблеїзм Т. Шевченка, ми звертатимемось до його значно глибшої та ширшої інтерпретації, розглядатимемо його як явище світогляду, про що зазначалось вище.

У сакральній-ціннісному космосі поета Біблія (складається з багатьох книг Старого завіту та 27 книг Нового завіту) завжди займала визначне місце. Вона була для нього не лише потоком духовних істин, а й допомагала здолати усі негативи зовнішнього світу та вирішити складні перипетії внутрішнього самостворення особистості.

У мемуарній літературі знаходимо багато розповідей про захоплення Т. Шевченка Біблією, яка постійно, особливо на засланні, була з ним і яку він не раз перечитував. Згадки про зацікавлення Кобзаря цією священною книгою восени 1845 року є в його листуванні та в спогадах сучасників. У листі до А. та Н. Родзянок від 23 жовтня 1845 року Шевченко писав, що в Миргороді він через хворобу "ни разу еще не выходил из комнаты, и ко всему этому еще нечего читать. Если бы не Библия, то можно бы с ума сойти ... Попробовал было стиха писать, но такая дрянь полезла с пера. Что совестно в руки взять ... Дочитаю Библию, а там ... а там опять начну" [11, с. 34].

Перебуваючи в листопаді 1845 року в Переяславі в А. О. Козачковського, Шевченко, за свідченням товариша якого, "иногда занимался чтением Библии, отличал места, поражавшие особенным величием" [11, с. 89].

Відомо, що працював поет і над переспівом псалмів, що викликало доволі суперечливі думки у його сучасників, одні з яких висловлювали сумнів у доцільності цієї справи, інші ж надавали їй великого значення. Так, І. І. Сердюков у листопаді до П. О. Ку-

ліша від 22 лютого 1846 року зазначав: “Тут ходє поголоска, що Шевченко тлумачить псалми”. Однак той же П. Куліш у листі до О. Бодянського від 23 травня 1846 року наголошував, що Шевченко “переложил 136 и 149 псалмы с блистательным успехом” [8, с. 1]. Крім того, Тарасові Григоровичу належить також ідея перекладу українською мовою всіх 4 Євангелій спільно з приятелями. Хоча здійснити цей намір так і не судилося.

Варто підкреслити, що особливе значення Євангеліє мало для нього на засланні. Це була основна його духовна опора. “Единственная отрада моя в настоящее время – это евангелие. Я читаю ее без изучения, ежедневно и ежечасно”, – писав він до В. Репніної 1 січня 1850 року [11, с. 50].

Біограф Кобзаря Б. Лепкий у своїй праці “Про життя і твори Т. Шевченка” підсумував: “Т. Шевченко від молодих літ знав і до смерті возив з собою Святе Письмо, а на вигнанні було це майже єдине його читиво. Тим-то і називають його поетом-біблійцем” [7, с. 128].

Отож, фактів, що засвідчують велику пошану та захоплення Генія біблійними текстами, можна навести безліч. Вагому роль у становленні цього феномену відіграло раннє знайомство Кобзаря з релігійною літературою. Передусім, цьому сприяла побожна родина, в якій спільне читання Святого Письма було доброю традицією. У школі сільського дяка, де навчався поет, другою важливою книгою для підлітка після азбуковника став “Псалтир” (книга псалмів з Біблії, 150 релігійних пісень Давида). Тарас швидко опанував його, і тому не раз за наказом свого вчителя ходив читати псалми над померлими. Значний вплив також мали на нього у дитинстві та юності лірники та кобзарі, які співали на базарах про Христа та Лазаря, пробуджуючи цікавість допитливого хлопця до деяких сюжетів зі Святого Письма.

Можна також стверджувати, що паростки біблеїзму поета швидко проростали під час навчання в Академії мистецтв, завдяки петербурзькому оточенню. Так, серед його друзів були протестанти (у тому числі улюблений учитель Карл Брюллов), для яких студіювання Біблії, звернення до неї як до єдиного джерела християнських істин було постійним і доволі важливим процесом. Вони, безперечно, могли вплинути на формування цієї риси релігійності у Шевченка. Крім того, тут, у Петербурзі, прислухаючись до порад митця-вчителя, майбутній художник бере малярські теми переважно зі Святого Письма. Він неодноразово перечитує сторінки

Біблії, проникає у її глибинну сутність, щоб якнайкраще передати на своїх полотнах образи та сюжети, узяті з цієї священної книги.

Одним з можливих чинників, які вплинули на особливе захоплення поета саме євангельськими текстами та формування його релігійних поглядів, був той факт, що у 1830-40 рр. в українських та російських інтелектуальних колах великої популярності набула так звана “релігія людськості”, що виникла на ґрунті гегельянства. Її ідейними проповідниками та теоретиками стали Давид Штраус з працею “Життя Ісуса Христа”, Бруно Бауер з “Критикою євангельської історії” та Людвіг Фейербах з “Єством християнства” (останній мав багато прихильників у колі Санкт-Петербурзьких радикалів). Деякі українські науковці, зокрема В. Щурат, О. Білецький, Д. Чижевський, припускають, що Т. Шевченко міг бути обізнаним з працями цих протестанських богословів, оскільки ряд його творів пройняті їхніми христологічними візіями, написані з “аріанським” присмаком. Український дослідник Євген Чикаленко також згадував, що селяни асоціювали Шевченкове трактування Господньої молитви – тема царів у “Саулі” – з проповіддю штундистських пресвітерів [12, с. 281]. Однак, потрібно відзначити, що поет був далекий від будь-якого сектантства. Його не дуже цікавили теологічні догмати, питання створення світу, первородний гріх, історія біблійних народів. Зі Святого Письма він черпав насамперед соціально-моральний пафос і поетичну силу.

Стимулом поглибленого осмислення біблійних текстів для Шевченка могло би бути і його знайомство у 1843 році з глибоко віруючою княжною Варварою Репніною. Відомо, що вона не тільки спілкувалась з поетом стосовно деяких моментів християнської моралі та світогляду, а й подарувала йому Біблію.

Велике значення у формуванні біблеїзму поета мала і його участь у діяльності Кирило-Мефодіївського товариства, члени якого, як згадував О. Тулуб, неодноразово вели жваві дискусії стосовно христологічних поглядів Д. Штрауса [10, с. 98].

Коли поет у 1845 році уже як вільна людина, дипломований перспективний художник повернувся в Україну, він познайомився у Києві з викладачем історії Київського університету, в майбутньому – видатним ученим-істориком, письменником та публіцистом М. Костомаровим. Саме останній загітував Т. Шевченка приєднатись до таємної політичної організації – Кирило-Мефодіївського товариства (братства), яке поширювало ідеї слов’янського єднання. До його складу входили молоді ентузіасты-романтики, серед

них: В. Білозерський, М. Гулак, О. Маркович, П. Куліш, М. Савич, О. Тулуб, Г. Андрузький, Д. Пильчиков, О. Навроцький та й інші. Пізніше про них П. Куліш згадуватиме: "...се була молодіж високої чистоти душевної, апостольство любові до ближнього доходило у неї до ентузіазму" [9, с. 214].

Специфічною рисою романтизму кирило-мефодіївців був його християнський характер. Братчики взяли за основу свого світо-розуміння і вироблення плану конкретної діяльності вчення Ісуса Христа і Його Церкви. Вони ставили собі за мету усунути в Україні все, що противне високим Христовим заповідям. Програмним документом організації була "Книга буття українського народу", написана М. Костомаровим. Вона, як статут та відозви товариства, була наскрізь пронизана християнським ідеями та змістом, тому, мабуть, не випадково і другу назву отримала у релігійному дусі – "Закон Божий". У цьому творі автор подає уроки історії України на тлі загальної історії людства, в біблійно-епічному стилі викладає трагічну минувшину українського народу.

Учений І. І. Глизь зазначав, що "Книгу буття українського народу" умовно можна поділити на три логічні частини: 1) про Бога, всесвітню історію, віру Христову; 2) про слов'ян, Литву, Польщу, Росію та віру Христову; 3) про Україну, козацтво та віру Христову [3, с. 7]. Згідно з поглядами, вміщених у цьому трактаті, серцевиною історичного процесу постає людина, яку віра Христова веде до свободи, що, у свою чергу, забезпечує рівність, а отже, щастя суспільства, народів, і власне самої людини. Історія – це накреслений Богом шлях спасіння людства через любов до Нього. Усіляке зло і нещастя у світі наступає у час відходу людини від Господа. Але Він милостивий і тому у момент найбільшого гріхопадіння людей посилає на землю Христа, земне життя якого є поворотним пунктом в історії людства.

Потрібно відзначити, що у "Законі Божому" христологічні формули переносяться на долю України. Слов'яни постають тут спадкоємцями Христової науки. Соборно з їхнім визволенням мислиться і духовно-національне відродження українського народу.

Як свідчать документи, найактивніше і найчастіше кирило-мефодіївці збирались для дискусійних розмов подібного напрямку наприкінці грудня 1845 – у січні-травні 1846 рр. У цей період до них приєднався і Т. Шевченко. Варто підкреслити, що не тільки численні бесіди на релігійну, христологічну тематику впливали на становлення біблеїзму поета (крім того, як зазначалось вище,

спираючись на епістолярну спадщину митця, приблизно на цей період припадає його особливе зацікавлення Біблією), він сам став у товаристві не лише своєю людиною та однодумцем, а й його душею, лідером, на якого братчики, за їх же словами, дивилися, “як на якийсь небесний світильник, або видиме натхнення звиш”, що може слугувати свідченням високого рівня Шевченкової релігійної свідомості та обізнаності у цих питаннях [2, с. 115]. Творчість Генія, його “спільні довгі вечори до глибокої ночі” з кирило-мефодіївцями мали великий вплив на вироблення програми братства, про що зазначає у своєму дослідженні сучасний дослідник П. Кралюк [6].

Кобзар у поетичних творах і художніх образах ніби втілює христологічні ідеї Кирило-Мефодіївського товариства, служить тим самим цілям, ставить ті самі завдання, але охоплює їх значно ширше.

Біблеїзм виражається не лише у великій любові Шевченка до Святого Письма та ставленні до Нього, як до єдиного джерела істин християнської релігії. Будучи рисою релігійності поета, він розкривається також у його християнському антропоцентризмі, неприйнятті та запереченні усього, що суперечило заповідям Христа, акценті на євангельських одкровеннях. Такі погляди, певною мірою, визрівали у Шевченка як під впливом ідей кирило-мефодіївців, друзів-протестантів, так і завдяки гуманістичному духу епохи, який був характерний для першої половини та середини ХІХ ст. З кінця 1830-х рр. поет належав до кола “свобідної сім’ї людей свободних” – учасників одного з урочистих зібрань у Санкт-Петербурзі. Кобзар був також знайомий з віце-президентом Академії мистецтв Федором Толстим, що був свого часу діячем “Союзу благоденства”, Миколою Маркевичем, Михайлом Щепкіним, Миколою Лунінім. На зламі 1830–40-х рр. близькими для Шевченка стали ідеали декабризму. Перебуваючи в Україні у 1843 р., поет близько зазнайомився з колишнім членом Південного товариства Олексієм Капністом. Варто підкреслити, що до кола його приятелів належали також учасники таємного гуртка “петрашевців”, які, сповідуючи ідеї французьких соціалістів, мріяли про гармонійну, цілісну й усебічно розвинену людину майбутнього. Можна припустити, що Шевченко був обізнаним з творами Олександра Герцена, якого у своєму “Щоденнику” називає “апостолом”, “самотнім вигнанцем”, “святим чоловіком”. Поетові дуже імпонував характерний для поглядів Герцена антропоцентризм.

Отож, російський радикальний рух був близький Шевченкові-романтику своїм питомо релігійним “культу людини”. Проте не тільки оточення здійснювало свій вплив на становлення християнських ідеалів поета, його глоризацію людської особистості та антроподицію. Детермінували це також індивідуальні та ментальні чинники. Щодо останніх, то елементи усвідомлення цінності особи, антропоцентризм є характерними явищами для світогляду українців.

Крім того, друзі та знайомі поета, серед яких Олександр Афанасьєв-Чужбинський, Броніслав Залеський, Микола Костомаров, Катерина Піунова-Шмідтгоф, Агата Ускова, Катерина Юнге та інші засвідчували, що “гуманне почуття” було прикметною рисою його характеру.

Кобзар вважав, що духовна віра є індивідуальним, особистісним, совістю здійсненим вибором відповідно до внутрішньо прийнятого ідеалу. Кожна людина, незалежно від соціального становища та інших характеристик, має рівні права перед Богом. Релігія ж постає засобом боротьби за її свободу та щастя. Вона не є якоюсь абстракцією, це ланка інтимного єднання людини і Бога.

Поет, постійно перечитуючи Біблію, черпав із неї християнські істини, які падали і prorостали на благодатному ґрунті, підготовленому ментальними, індивідуальними та соціальними факторами. Він завжди цікавився релігійними проблемами та негативно ставився до усього, що нівелювало справжній зміст віри. Так, Т. Шевченко критикував російське православ'я за спотворення ним людиноподібної істини християнства. Бюрократична централізація церковного життя, тримання народу у духовній темряві, дріб'язковість у дотриманні обрядів, заміна істинної віри театральністю та ряд інших фактів свідчать, на його думку, про деструктивну роль релігійних інституцій та їхніх представників у духовному розвитку суспільства. Усе це знаменує далекий відхід від первісного євангельського християнства, свідчить про те, що у сучасний період церкву і Бога не можна ототожнювати, бо це різні речі. Релігійні особи зневажають істинне вчення Христа, породжують конфлікти та міжконфесійні протистояння, благословляють зло. Вони нівелюють те, що віра є феноменом надконфесійним, як це подано у Євангелії. Їхні проповіді повністю розходяться з реальними вчинками у житті.

Тараса Шевченка відносять до категорії світових християнських мислителів, зазначають, що він був прихильником єдиної, святої,

соборної й апостольської Церкви, яка б гуртувалася довкола свого єдиного глави – Ісуса Христа, який у баченні поета поставав істинним ідеалом, образом, гідним для наслідування кожному. Найшляхетнішою рисою, що виділялась у цій постаті, для Шевченка була безмежна любов до людини. Недаремно, у своєму листі до А. Толстої від 9 січня 1857 року Т. Шевченко підкреслив, що духовна міць християнської релігії полягає у її проповіді всесвітнього миру і любові [11, с. 117]. Крім того, у спогадах А. Чужбинського наводяться слова поета, що підтверджують і його власну християнську любов до ближнього: “Человек в нужде и беде, какой бы ни был нищим, какую бы не исповедовал религию, делается нам самым близким братом” [1, с. 112]. Тобто, синонімом християнства у поета виступало “людинолюбство” як вища основа духовності.

Отож, біблеїзм Шевченка можна розглядати не лише як особливе зацікавлення поета біблійною літературою, неодноразове використання ним біблійних сюжетів, тем та їхнє вільне тлумачення. Біблеїзм Кобзаря – це свідоме сповідування істинних Христових заповідей, намагання втілити їх у реальне життя суспільства, і таким чином досягнути духовного підйому та особистої гармонії кожної людини. Допомогти її досягнути високі духовні істини можна завдяки самовідданий праці на ниві народної просвіти рідною мовою в дусі правдивої, несфальшованої науки Христа

Проте не лише Новий Заповіт став ядром глибинного осмислення поета, базою становлення його релігійних поглядів. Старий Заповіт Шевченко також використовував, переважно, як своєрідне тло для проектування та “маскування” трагічних реалій української дійсності, при цьому акцентував увагу на загальнолюдських цінностях – любові, добрі, правді, милосерді. Істинний християнин повинен прагнути до досягнення їхнього найвищого рівня і таким чином утверджувати Божі заповіді.

За мотивами Старого Заповіту Шевченко написав такі поезії, як “Саул”, “Подражаніє II псалму”, “Ісаія. Глава 35”, “Подражаніє Іезекіїлю. Глава 19”, “Осії. Глава XIV” (старозаповітні образи наявні також у поемах “Кавказ”, “Царі”). Разом з переспівами псалмів ці твори відзначаються не лише великою силою поетичного слова Кобзаря, а й надзвичайною близькістю до оригіналу. Треба сказати, що Шевченко повністю засвоїв мову символів, якими оперує Біблія. Він не модернізує і не перефразовує біблійну символіку, а проникає в її первісне значення. Знаходячи зразки цікавих йому тем, поет адаптує їх до реалій свого часу.

Сильне враження справили на Шевченка так звані “Книги пророцькі”. Старозаповітні пророки, вибрані Богом з-поміж людей різного суспільного статусу, віку і професії, виконували функцію посередників між Господом та єврейським народом. Їхня поява була свідченням духовної кризи суспільства, втрати зв'язку земного з небесним. Пророки бачили і описували гріхи євреїв, але не стояли осторонь. Вони намагались вивести народ зі стану моральної деградації, повернути його до Бога і цим самим показати істинний шлях подальшого розвитку.

У своїй поетичній спадщині Кобзар, наслідуючи Божих мужів, бере на себе їхні обов'язки, але стосовно свого народу (використавши асоціації та підтексти), у бутті якого він знаходить багато спільних сторінок з єврейським. Слід підкреслити, що могутній протест проти неправди, насильства у суспільстві, релігійного лицемірства і соціальної несправедливості, сполучений з глибокою правдивою вірою, що випливає з глибин ества, простежується не тільки у творчості Шевченка, а й у реальному житті. Це, справді, ставить поета на один рівень з старозаповітними пророками. Недарма, такі дослідники, як О. Пріцак та В. Щурат, називали його “Єремією України”, вважаючи цього пророка найближчим за духом та спільними точками біографії до Кобзаря [4, с. 119].

Розглянувши біблеїзм Т. Шевченка, можна зробити такі висновки. Передусім, це не лише літературно-філологічний феномен у творчості Кобзаря, біблеїзм виступає рисою його релігійності і розкривається, по-перше, через призму “євангелізму” митця у його релігійних поглядах та намаганнях практично втілити у життя українського народу, задля духовного підйому останнього. По-друге, це явище можна простежити у проектуванні Шевченка-пророка, причому пророка національного, сферою духовної діяльності якого виступала Україна. Він, як зазначила дослідниця Л. Зелінська, “...писав метаісторію України, яка по суті є біблійною моделлю історії спасіння” [4, с. 119]. Втрата правди минулого українцями і її віднайдення є для Кобзаря сакральним ритуалом.

На завершення слід відзначити, що формування біблеїзму поета здійснювалось під впливом різних чинників, серед яких найбільш наочно простежуються соціальні. Проте у цьому випадку доречно було б говорити про вдале сфокусування індивідуальних, соціальних та ментальних впливів на релігійний світогляд Кобзаря.

Література:

1. Афанасьев-Чужбинский А. Воспоминания о Т. Г. Шевченко / А. Афанасьев-Чужбинский // Воспоминания о Т. Шевченко. – К.: Днипро, 1988. – 606 с.
2. Барвінський О. Третя (народна доба) письменства / О. Барвінський // Історія української літератури. – Львів, Друкарня наукового товариства ім. Т. Шевченка, 1921. – 429 с.
3. Глизь І. І. Передмова / І. І. Глизь // М. І. Костомаров. “Закон Божий” (Книга буття українського народу). – К.: Либідь, 1991. – 40 с.
4. Зелінська Л. Біблійна концепція пророка як тло парадигми Шевченко-Єремія / Л. Зелінська // Т. Шевченко і сучасність: збірник мат-в і тез Міжн. наук.-теорет. конф. – Рівне, 1996. – 250 с.
5. Козачковский А. О. Из воспоминаний о Т. Г. Шевченко / А. О. Козачковский // Воспоминания о Т. Шевченко. – К.: Днипро, 1988. – 606 с.
6. Кралюк П. М. Т. Шевченко – співавтор “Книги биття українського народу”? [Електронний ресурс] / П. Кралюк. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/841> (10.03.2011).
7. Лепкий Б. Про життя і твори Т. Шевченка / Б. Лепкий. – К.: Україна, 1994. – 173 с.
8. Лист П. Куліша до О. Бодянського від 23 травня 1846 року [Електронний ресурс] / ua-kobzar. – Режим доступу: <http://livejournal.com/ua/213357.html> (17.04.2008).
9. Святе письмо у творчості Тараса Шевченка [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.ukrlit.vn.ua/article/771.html.
10. Федів Ю. О. Романтичне спрямування філософських та суспільно-політичних поглядів українських письменників: М. Гоголь, кирило-мефодіївці, Т. Шевченко / Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова // Історія української філософії: навч. посібник. – К.: Україна, 2000. – 516 с.
11. Шевченко Т. Документи та матеріали до біографії 1814–1861 / Т. Шевченко; [за ред. Є. Кирилюка]. – К.: Вища школа, 1982. – 432 с.
12. Шевченко Т. Листи до різних людей / Т. Шевченко // Зібрання творів: у 6-ти томах – К.: Наукова думка, 2003. – Т. 6. – с. 632.
13. Чикаленко Є. Спогади (1861–1907) / Є. Чикаленко. – Нью-Йорк, УВАН, 1955. – 504 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету “Острозька академія” **П. М. Кралюк**

УДК 1: 122/129. 141

Наталія Стратонова

**ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ДОХРИСТИЯНСЬКИХ
ВІРУВАНЬ У ПИСЕМНИЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ
В КОНТЕКСТІ ЇХ ВИСВІТЛЕННЯ
В СУЧАСНІЙ НАУКОВІЙ ЛІТЕРАТУРІ**

У статті розглядається взаємозв'язок дохристиянських та християнських вірувань в літературі Київської Русі в контексті їх вивчення сучасними науковцями, окреслюються головні етапи розвитку сучасної дослідницької думки з обраної теми, шляхом аналізу тих праць, автори яких найближче підійшли до релігійно-філософського осмислення феномену дохристиянських вірувань.

Ключові слова: дохристиянські вірування, література Київської Русі XI-XIII ст., сучасна релігійно-філософська думка.

N. Stratonova. The correlation of pre-Christian beliefs and written culture of Kievan Rus in the context of its coverage of modern scientific literature

The article considers the relationship of pre-Christian and Christian beliefs in the literature of the Kievan Rus in the context of their study of modern scientists, outlines the main stages in the development of modern research views on selected topics by analyzing those papers whose authors come closest to the religious and philosophical understanding of the phenomenon of pre-Christian beliefs.

Key words: pre-Christian beliefs, literature Kievan Rus XI-XIII century, modern religious and philosophical thought.

Н. Стратонова. Проблема взаимосвязи дохристианских верований в письменной культуре Киевской Руси в контексте их освещения в современной научной литературе

В статье рассматривается взаимосвязь дохристианских и христианских верований в литературе Киевской Руси в контексте их изучения современным учеными, определяют основные этапы развития современной исследовательской мысли по избранной теме, путем анализа тех работ,

авторы которых близко подошли к религиозно-философского осмысления феномена дохристианских верований.

Ключевые слова: *дохристианские верования, литература Киевской Руси XI-XIII вв., современная религиозно-философская мысль.*

Вивчення дохристиянського минулого давнього населення України є важливим джерелом для філософських студій, яке дає змогу реконструювати ті сторінки давньої релігії слов'янських народів, довкола котрих уже декілька століть точаться гострі суперечки.

Особливості світоглядних орієнтацій давньоруських книжників, їх погляди на сам процес християнізації, а також неусвідомлене використання ними реліктових вірувань, детально дослідниками не вивчалися, а реконструкція дохристиянських уявлень відбувалась переважно на основі Володимирового пантеону початку X ст. Бажання релігієзнавців та філософів відійти від традиційних, заздалегідь усталених висновків на основі традиційних підходів до джерельної бази руського літописання вже давно поставило питання про комплексне міждисциплінарне дослідження дохристиянського світогляду в літописах, вирішення проблеми їх інформативності. Проблема полягає також у тому, що самі книжники не ставили собі за мету відтворити відомості про дохристиянські вірування. М. М. Гальковський з цього приводу писав: “Ніхто не цікавився нашим язичництвом, ніяких записів з приводу цього зроблено не було. Ті, хто писали про язичництво, прагнули не зберегти, а викоринити його. Таким чином, писемні свідчення є уривчастими та випадковими” [2, с. 111]. Відтак розробка проблем релігієзнавства “легендарного періоду” існування Київської Русі, творче переосмислення доробку загального літописання, застосування сучасних джерелознавчих методів для інтерпретації дохристиянських вірувань у літописних пам'ятках відкриває перспективи для подальшого їх дослідження, реконструкції вузлових моментів минулого східних слов'ян і визначає актуальність та новизну пропонованого дослідження.

Метою цього дослідження є простежити взаємозв'язок дохристиянських та християнських вірувань у літературі Київської Русі в контексті їх вивчення сучасними науковцями. Відповідно до мети, завданнями статті є окреслити головні етапи розвитку сучасної дослідницької думки з обраної теми, шляхом аналізу тих праць, автори яких найближче підійшли до релігійно-філософського осмислення феномену дохристиянських вірувань.

Упродовж кінця 80-х – на початку 90-х років відроджується інтерес до традиційної культури українців. За цей період було видано чимало праць, присвячених окремій проблематиці. Щоправда, ця література була здебільшого науково-популярною. У цьому контексті слід згадати праці В. Скуратівського, С. Плачинди, В. Войтовича тощо. Така література задовольняла смаки суспільства в пізнанні стародавньої релігії, реабілітувала українську прадавню культуру, щоправда, деякі з праць були лише компілятивними.

У контексті сучасних досліджень слід назвати монографії, колективні праці та статті, присвячені вивченню та інтерпретації дохристиянських вірувань. Частково цій проблемі приділялась увага в працях деяких дослідників ще до 90-х років ХХ ст., до таких можна зарахувати праці філософа, історика української філософії, дослідника духовної спадщини Русі В. Горського, присвячені дослідженню історії філософської та релігійної думки Київської Русі. Так, розглядаючи філософські ідеї Київської Русі, науковець підкреслює, що в реальному підході до розгляду проблем, пов'язаних з осмисленням граничних основ буття, давньоруська культура розвивалася переважно в руслі не теоретичного пізнання, а духовно-практичного освоєння світу і не мала достатніх умов включити в свій зміст більш чи менш диференційоване теоретичне знання. Філософія тут виступала як філософська культура, філософська думка. Водночас, будучи далекою від абстрактних проблем, філософська думка Русі не знала схоластики і не замикалась на функції служниці богослов'я, тому що саме богослов'я усвідомлювало себе як слугу князівської влади [5, с. 12].

Низка аспектів, особливо становлення та розвиток ідей філософського характеру, було розглянуто сучасними науковцями: А. Колодним, В. Яроцьким, Б. Лобовиком, П. Кралуком, С. Кримським, О. Саганом, М. Поповичем, В. Лубським, Т. Горбаченко, А. Замалеєвим та В. Зоцом, Т. Чайкою.

Дослідженню релігійної традиції наших пращурів значна увага приділялась і в працях українських релігієзнавців Інституту філософії імені Г. С. Сковороди. Науковці здійснили культурний, світоглядний і порівняльний аналіз української язичницької спадщини, зокрема у першому томі десяти томника “Історія релігії в Україні”, що має назву “Дохристиянські вірування; Прийняття християнства” (за редакцією Б. Лобовика), у підручнику “Академічне релігієзнавство” за науковою редакцією А. Колодного. Слід також відзначити і праці релігієзнавців, у яких розкривається

зміст поняття української духовної традиції. Це монографії “Релігія в духовному житті українського народу” А. М. Колодного, Б. О. Лобовика, Л. О. Филипович, “Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан” А. М. Колодного і Л. О. Филипович. Загальні принципи філософського, світоглядного і порівняльного аналізу релігійних явищ подаються у працях П. Яроцького, П. Кралюка та інших сучасних науковців.

До релігійної строкатості на карті України неодноразово звертався у своїх працях доктор філософських наук, президент української асоціації релігієзнавців А. Колодний. Так, зокрема, релігійну духовність українців, місце релігії в історичному бутті українства (основні віхи релігійної історії України, Київську богословську школу тощо) та в умовах демократичної України (християнство України на межі тисячоліть, детермінанти нетрадиційної релігійності, релігійне місіонерство в умовах свободи віровизнань тощо) – розглядав науковець у етнологічній, політологічній та історичній монографії “Україна в її релігійних виявах” [11].

Суперечливу роль християнства у різних його виявах розглядає А. М. Колодний у своїй публікації “Християнство в контексті історичного поступу українців: суперечлива роль”. Автор зазначає, що лише в XXI столітті воно зможе стати духовним чинником історичного поступу українського народу за умови набуття ним на його теренах відповідного національного вираження [12, с. 167-182].

Слід звернути увагу на ще одну, не менш важливу публікацію А. М. Колодного “Язичництво як релігійний феномен” [13, с. 48-58]. Так, аналізуючи дохристиянський світогляд, науковець наголошує на синкретизмі природи і людини в ній: “... язичник не осмислює світ як щось існуюче поза ним, а живе в цьому світі, відчуваючи в ньому себе невід’ємною його часточкою. Він не протистоїть природі, а взаємодіє з нею, шукає себе в ній.” Автор слушно зауважує, що персоніфікація природних явищ та персонажів “... є уособленням природи функціонування певної частини світобудови, ніж чимось надприродним, а тому не потребує для засвідчення свого існування якихось особливих доказів...” [13, с. 51] Аналіз А. М. Колодним проблеми масової свідомості українського народу приводить науковця до висновків, з якими неможливо не погодитись: “... християнство, прийшовши на Русь-Україну внаслідок духовної революції зверху, вимушене було оязичнитися. Внаслідок цього ми мали християнізоване язичництво і оязичнене християнство, що в науковій літературі одержало назву двовір’я...”

[13, с. 53]. Власне, тут автор і доходить висновків стосовно феномену особливої “християнськості” українців, наголошуючи на самотності язичництва, яке так і не зникло з прийняттям офіційної релігії, а навпаки, асимілювалось з нею.

Велику увагу дослідженню українських і праукраїнських вірувань, а також синкретичному українському християнству присвятив у своїх працях “Ідеологія руського православ’я” та “Вірування давніх українців та їхніх пращурів” [18, с. 47] доктор філософських наук, професор Б. О. Лобовик. Науковець розглядав релігію як цілісність, для якої характерною є динамічна структурованість, буттєвість людини у вірі, прагнення до збігу аспектів абсолютного і відносного, праксеологічна і знаково-символічна сторона, аксіологічна та функціональна модальності.

Важливим питанням при вивченні рефлексії трансформації дохристиянських вірувань в літературі Київської Русі залишається проблема виокремлення національних архетипів, адже саме вони є важливою складовою будь-якого світогляду. Власне, одним із небагатьох українських науковців, які звертались до вивчення цього питання, був український філософ, культуролог, доктор філософських наук, професор С. Б. Кримський. У своїй праці “Дім – поле – храм” науковець розглядав феномен національних архетипів. Виокремлюючи три найбільш фундаментальні з них (Дім, Поле, Храм), С. Б. Кримський прийшов до закликати переводити всі соціальні процеси через внутрішню соціальність людини. Тут неможливо не погодитись, адже, як зауважує дослідник, є не тільки етнос, як державне утворення; існує етнос і як внутрішнє утворення. Внутрішній етнос – те, що проходить крізь нашу особистість, і те, що є підставою наших трансперсональних, колективних уявлень [15, с. 139-146]. Саме ці уявлення і є підставою для вивчення дохристиянських світоглядних уявлень.

Слід згадати ще дві не менш важливі роботи С. Б. Кримського “Під сигнатурою Софії”, де вчений розглядає питання національного менталітету та національної ідеї українського народу а також “Запити філософських смислів”. У першій праці професор виводить поняття “Софії”, під сигнатурою якої опиняються такі цивілізаційні системи, як культура, духовність, національний менталітет, філософська картина світу, принципи раціональності, мовної практики та етичної свідомості, сфера традицій та парадигм гуманістики. Мало того, в сакральному просторі цієї концепції вражає перетинаються універсальні виміри світового розвитку та

історична місія українського народу. “Виразним свідченням духовного покликання українського народу є та обставина, що його національний менталітет та національна ідея історично пов’язані з концепцією Софії як засвідченням благості, святості рідної землі, побудови розумної ойкумени етнічного буття в його протистоянні хаосу степових навал та зовнішнім загрозам сусідніх держав” [17], – стверджує автор. Власне, такою софійністю просякнута більшість літературних пам’яток Київської Русі, що робить цю працю актуальною при вивченні нашого питання.

Друга праця присвячена вивченню віковічних проблем філософії, які перетворюються на запитальний потенціал сучасного філософування щодо софійності та катастрофічності життя і пізнання, про можливість інтелектуального розчаклування буття та його таїну, ліміти практики та споглядання, колізії історії та метаісторії. У центрі уваги – цивілізаційні коди людської діяльності, її ціннісно-смысловий контекст, гуманітарні та наукові стратегії входження в III тисячоліття [16].

Не менш важливим питанням в рамках цієї теми є проблема вивчення власне самих літописних творів, адже зміст пам’ятки, її ідейна спрямованість, хронологізація, авторство тощо – усі ці та інші подібні питання завжди постають перед тим, хто працює з літописними текстами. Тим не менш, з руських літописів ми можемо почерпнути деякі свідчення про вірування слов’ян, про богів, яких вшановували наші предки, про боротьбу, яку вели християни з язичництвом.

Серед сучасних дослідників літописів Київської Русі слід відзначити українського філософа, доктора філософії П. М. Кралука, який у своїх публікаціях неодноразово звертався як до постатей книжників, так і власне до самих пам’яток, уперше в українській академічній думці здійснив реконструкцію життєпису агіографа Нестора, наголошуючи на його новаторстві та подвижництві в пост’язичницькому суспільстві. Особливий інтерес становлять факти про створення літописцем “Житія Бориса та Гліба” – першого в Київській Русі житія, яке відповідало класичним візантійським зразкам. Науковець стверджує, що цей твір “... треба осмислювати з точки зору утвердження християнських цінностей у давньоруському суспільстві...” Петро Михайлович слушно зауважує про те, що “...для язичника-русича смерть Бориса та Гліба аж ніяк не була актом героїчного чину. Вбивства цих князів можуть бути хіба що предметом скорботи, але аж ніяк не прославлення...” [14]. І, влас-

не, сама ж мученицька смерть братів була і суто християнською цінністю, і своєрідним викликом язичницькому світові.

Серед сучасних дослідників-релігієзнавців слід відзначити Т. Горбаченко та О. Сагана. Комплексне філософсько-релігієзнавче дослідження впливу християнства на становлення писемної культури Русі-України здійснює в дисертації доктор філософських наук, професор Горбаченко Т. Г. “Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: філософсько-релігієзнавчий аспект” [4]. У цій роботі комплексно досліджується вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України з позицій системного розгляду етноконфесійних проявів її будови. Автор обґрунтовує зв’язок писемної культури з історичною свідомістю, її непересічну роль у збереженні етнічної та політичної самосвідомості Русі-України. У процесі своєї роботи науковець доходить слушних висновків стосовно того, що писемна культура є певним культурним порядком, який виявляє зв’язок між навколишнім світом і людиною за допомогою писемних знаків, що характеризується стійкістю, структурною визначеністю, послідовним ходом розвитку. Цей порядок набуває для людини змісту і проявляється у символах і мові культури, на яку безпосередній вплив мають певні релігії та релігійні течії [4]. Рукописна й друкована церковнослов’янська книга, на думку Т. Г. Горбаченко, постає у християнській писемній культурі як така документальна культурна форма, що містить у собі не лише інформацію про світ і момент його оцінки, а й способи дії у ньому людини, стимули таких дій.

У своїй дисертаційній роботі доктор філософських наук, професор О. Н. Саган “Православ’я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз” здійснює комплексний аналіз особливостей інституційного виокремлення й розвитку православ’я як християнської конфесії, причини його кризового стану і можливих трансформацій консервативності та самостійності. Цікавим для нас був розділ, присвячений історії становлення православної релігії, в якому О. Саган звертає увагу на двовір’я українського християнства та суттєве онаціональнення його обрядових форм. Науковець наголошує на тому, що обрядово-культова сфера православ’я має чітко вражену національну специфіку [28].

Проблемам дохристиянського світогляду та вірувань українців приділяв значну увагу філософ, доктор філософських наук, професор, академік НАНУ М. В. Попович. Так, наприклад, у роботі “Світогляд стародавніх слов’ян” (1985), вчений вперше робить спробу

висвітлити витоки духовності українського народу. М. Попович, звертаючись до проблем дохристиянського світогляду у своїх працях, знайомить з поглядами древніх слов'ян на порядок і хаос, життя та смерть людини, час та вічність, із структурою пантеону слов'янських богів тощо [23]. Але найбільший суспільний резонанс мала фундаментальна праця “Нариси історії української культури”, яка витримала два видання (1998, 2001 роки). У 2001 році вона була удостоєна Національної премії України імені Тараса Шевченка. Праця являє собою нарис історії культури України як комплексу характерних матеріальних і духовних здобутків суспільства, починаючи з періоду розселення слов'ян на сході Європи та виникнення Київської Русі і закінчуючи періодом комуністичної диктатури. До духовної культури включаються не тільки література, філософія та різні види мистецтва, а й спосіб життя, система цінностей, традицій та вірувань. Духовна культура українського суспільства розглядається у взаємозв'язку з політичною та господарською. Увесь комплекс проблем розвитку української культури висвітлюється у зв'язку зі світовим культурним процесом [25].

Певною спробою сформулювати погляд на цінності сучасного суспільства, який із певної позиції охоплював би різні сторони функціонування останнього, є праця М. Поповича “Бути людиною”. Автор прагнув обґрунтувати засобами, придатними для філософії сучасності, певний світогляд, який сьогодні, як і в інші часи, перебуває перед загрозою. Це – світогляд гуманізму, що виходить із уявлень про людину як вищу й абсолютну цінність [24].

Питанням міфологічно-релігійних уявлень та вірувань наших пращурів присвячено роботи вітчизняних істориків, археологів та філософів: В. Зубаря, Г. Лозко, О. Моці, Ю. Павленка, В. Рички.

У спільній монографії доктор історичних наук, професор Зубар В. М. та Хворостяний А. І. “Від язичництва до християнства” (2000 р.) досліджують християнізацію Північного Причорномор'я як частини історичного процесу на основі комплексного аналізу джерел [6]. Особливий інтерес для нас становить II частина монографії, написана В. Зубарем, у якій він змальовує процес християнізації Херсонесу та Південно-Західної Таврики. У цьому розділі під час переходу безпосередньо до питання проникнення християнства до Херсонесу, автор одразу визначає свій підхід до джерельної бази дослідження, а саме безперечну перевагу він надає археологічним даним, натомість використання писемних джерел є незначним. Зрозуміло, що такий підхід є частково виправданим,

адже писемні джерела з цієї тематики неодноразово досліджувались у літературі (хоч і не завжди критично).

У монографії докторів історичних наук, професорів О. Моці та В. Рички подано аналіз джерел та історіографії з цієї проблематики. Автори знайомлять читачів із широким спектром думок інших дослідників, паралельно зробивши власні узагальнення та висновки. Учені об'єктивно вказують на досягнення та недоліки різних дослідників у цій галузі. О. Моця та В. Ричка наголосили, що слов'янське язичництво не було "примітивним". У праці також розглянуто питання двовір'я в тогочасному суспільстві [19].

Проблему цілісного розуміння розвитку релігійно-міфологічних уявлень давнього населення України до прийняття ними християнства порушує у своїх працях доктор філософських наук, професор Ю. Павленко. Так, у монографії "Дохристиянські вірування давнього населення України" автор розглядає релігійно-міфологічні уявлення давнього населення України в контексті вірувань інших народів. Ю. Павленко використовує дані різних наук: археології, порівняльно-історичного мовознавства, власне релігієзнавства тощо, які подаються в єдності на ґрунті загального розуміння етноісторичного процесу, що мав місце на наших землях за часів давнини та раннього Середньовіччя [22, с. 183-184]. Щоправда, до літописних пам'яток автор у своїх роботах практично не звертається.

Еволюцію релігії від політеїзму до монотеїзму і запровадження християнства в Русі-Україні розглядає О. В. Шуба. Автор стверджує, що в цьому процесі істотний вплив мали тогочасні відносини східнослов'янських племен між собою та з іншими державами і народами. Під впливом суспільно-політичних, етнонаціональних, етнокультурних та інших чинників візантійське християнство трансформувалося в українське православ'я, яке стало національно самобутнім духовно-культурним феноменом. О. В. Шуба показує, що інші течії християнства, існуючи на українському національному ґрунті, теж набули етнонаціональних рис, охопили своїм впливом широкий спектр національного буття українського народу, ставши невід'ємною частиною його духовного світу та культури [32].

Спробу відтворення глибинної основи українських дохристиянських релігійних уявлень шляхом виявлення архаїчних загальноіндоевропейських міфологічних структур, а також визначення специфічних рис та семантичної сутності українських соціофункціональних міфологем, здійснює у своїй дисертації на тему: "За-

гальноіндоевропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції” А. Б. Поцелуйко [26]. Автор аналізує індоевропейські соціофункціональні архетипи, досліджує загальноіндоевропейські міфологеми у рефлексії української фольклорної традиції та оригінальні українські міфологеми у контексті загальноіндоевропейського міфологічного фонду.

У своїй дисертації “Структурно-функціональний аналіз міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців та їх інкорпорація в монотеїзм” Т. А. Коберська на основі структурно-функціонального підходу здійснює систематизацію та поглиблене вивчення процесів зародження міфів та релігії на українських землях. Автор висвітлює тенденції генези язичницьких вірувань та їх трансформації за умов взаємодії з християнською культурою. У дисертації доведено, що українська міфологія структурована, стала та динамічна світоглядна система, визначено аксіологічне, семантичне та функціональне навантаження універсальних образів-першооснови світу в давньоукраїнській та християнській соціонормативній традиції, описано механізм інкорпорації міфологічно-язичницьких елементів у християнський монотеїзм через феномен двовір’я та синкретизму [8].

Історіософський аспект східнослов’янського язичницького міфу досліджує М. М. Козлов у роботі “Язичницькі уявлення східних слов’ян про потойбічний світ (IX – XIII ст.)”. Автор структурує східнослов’янські уявлення щодо посмертного стану людини, та звертає увагу на їх трансформацію під впливом християнських канонів протягом XI – XIII ст. В дисертації розглянуто східнослов’янську язичницьку обрядовість, космологічні вірування, пов’язані з небесним потойбічним світом, зміст та ідейну семантику уявлень про підземний світ мертвих [9].

Філософським дослідженням язичницької релігійності слов’янської людності давньої України в аспекті виявлення в ній образів надприродного є дисертація Н. Ю. Фатюшиної “Історіософський аналіз уявлень про надприродне у віруваннях слов’янського населення давньої України”. У контексті аналітичних можливостей історіософського підходу, його принципів та критеріїв осмислення в роботі досліджується феномен надприродного в його сутнісних рисах та історичних формах. Визначаються суб’єкт уявлень про надприродне та предметне поле їх аналізу. Виділяються демоністичний та теїстичний рівні в процесі становлення і розгортання язичницьких вірувань та уявлень. Аналізуються сутність та форми

демоністичних образів надприродного та уособлювальний зміст і функціональні можливості його теїстичних образів [29].

До проблеми життя і смерті звертається у своїй роботі Вальчук А. М. “Релігієзнавчий аналіз проблеми життя та смерті в українській думці XI – XV століть”. Автор аналізує специфіку проблеми в межах релігієзнавчих студій. Досліджено періоди формування, становлення та розвитку проблеми духовності тогочасного східнослов'янського населення. Обґрунтовано положення, що в українській духовній традиції раннього періоду панувала богословська інтерпретація досліджуваної проблеми. Теоретичний аналіз проблеми життя та смерті в українській думці цього періоду засвідчив своєрідність її становлення та розвитку в тісному взаємозв'язку з соціально-політичними та історичними детермінантами. Зазначено, що розуміння та висвітлення цієї проблеми зазнало впливу соціально-історичних реалій тих часів [1].

Світоглядні парадигми Київської Русі через призму феномену двовір'я розглядає у своїй роботі А. П. Голуб. Автор розкриває сутність явища двовір'я, частково звертаючись до аналізів текстів киеворуської літератури – “Слова о полку Ігоревім” та “Руського літопису” [3].

Загалом, питанню двовір'я в сучасних українських дослідженнях приділено значну увагу як у монографіях, так і в окремих публікаціях. Слід відзначити низку статей, присвячених релігійно-філософській культурі Київської Русі. Так, у роботі кандидата філософських наук Целік Т. В. “Філософська культура Київської Русі: методологічні та джерелознавчі аспекти дослідження” аналізуються дискусійні аспекти методологічного осягнення філософської культури Київської Русі, серед яких особлива увага приділяється можливості розгляду її особистісного зрізу. Автор обґрунтовує думку, що характером християнського світогляду та специфікою його функціонування у філософській культурі Київської Русі були закладені підвалини для формування особистісної свідомості й особистісного первня, що і знайшло відбиток у низці літературно-філософських пам'яток тієї епохи. [30]

Есхатологічні ідеї та мотиви в давньоруській літературі досліджує Л. І. Наточій. На підставі аналізу методологічних засад осмислення інтелектуальної спадщини Київської Русі та її специфіки, зумовленої синкретичним характером середньовічного світогляду, автор у своїй роботі, “До питання про правомірність історико-філософського дослідження есхатологічних ідей у куль-

турі Києво-Руської доби”, обґрунтовує необхідність залучення до царини історико-філософського дослідження есхатологічних ідей та мотивів, якими пройнята давньоруська культура. [20]. Слід звернути увагу і ще на одну статтю науковця – “Проблеми дослідження есхатологічних мотивів у світській літературі Давньої Русі XII століття (на прикладі аналізу “Повчання Володимира Мономаха” та “Слова о полку Ігоревім)””, у якій автор досліджує есхатологічні мотиви у визначних пам’ятках давньоруської. Однією з важливих проблем, які виникають у процесі дослідження, Наточій Л. І. визнає пошук критеріїв для розрізнення християнських та язичницьких елементів у давніх текстах [21].

Києворуську агіографією досліджує кандидат філософських наук Т. О. Чайка. У своїх роботах вона звертається переважно до моральних домінант, проте вивчення матеріалу дало нам змогу глибше осягнути агіографічні джерела Київської Русі. Так, у статті “Моральні домінанти давньокиївської агіографії (до реконструкції моральної свідомості Київської Русі)” окреслено підхід до осмислення моральної свідомості Київської Русі на основі дослідження пам’яток давньоруської агіографії та їхніх моральних домінант. Встановлено характерні особливості агіографічної літератури, які зумовлюють її незамінне значення для подібного типу моральної свідомості. Проаналізовано своєрідність морального змісту пам’яток Борисоглібського циклу, Києво-Печерського патерика, житій Леонтія Ростовського та Авраамія Смоленського [31].

Проте в позиціях дослідників наявні певні розбіжності. Сьогодні не потрібно говорити про перевагу більш або менш єдиного систематизованого погляду на древньослов’янське язичництво, і тим більше, про його рефлексію в літературних пам’ятках Київської Русі. Багато питань слов’янського язичницького світогляду досить добре вивчені і не викликають сумнівів, у той же час інші, наприклад, періодизація слов’янських вірувань, можливість людських жертвоприношень, відображення дохристиянських світоглядних уявлень у літературних пам’ятках Київської Русі за браком свідчень не знаходять загального вирішення. Окремі положення та схеми, запропоновані різними слов’янознавцями, аргументовані та ілюстровані прикладами. Приватні проблеми знайли своє вирішення у вищезазначених науках. Щоправда, до цього часу не було здійснено комплексного аналізу вищезгаданої проблеми, яка розкрила б зміст феномену слов’янського язичництва в цілісності. Чимало питань так і залишилися поза увагою дослідників. Так, зо-

крема недостатньо дослідженими залишаються процеси адаптації християнських світоглядних орієнтирів до місцевих язичницьких уявлень про божественне; трансформація релігійних вірувань у нових умовах після прийняття християнства. До вищезгаданого кола питань можна додати і, власне, самі механізми формування та функціонування двовір'я, особливо на особистому рівні, ставлення самих віруючих, церкви, кліру, мирян до двовір'я.

Підсумовуючи викладені міркування, підкреслимо: на сьогодні все більш зрозумілим стає той факт, що без вивчення цих джерел неможливий подальший поступ в осмисленні нашої духовної минувшини. Сучасні дослідники по-різному розглядають проблему висвітлення дохристиянського світогляду, і частіше приходять до думки, що висвітлення цього питання є одним із перспективних напрямів. Адже без правдивого та неупередженого розуміння літописної літератури ми не зможемо зрозуміти особистість літописця та його світоглядні орієнтації. Лише з огляду на це, на нагромаджений поколіннями вчених багатий методологічний арсенал, науковці зможуть по-новому підійти до осмислення стародавніх писемних пам'яток.

Література:

1. Вальчук А. М. Релігієзнавчий аналіз проблеми життя та смерті в українській думці XI – XV століть. – Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09. 00. 11 / А. М. Вальчук; НАН України. Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К., 2002. – 20 с. – укр.
2. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. (у 2 т.) / Гальковский Н. М. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1913. – Т. 2. – 316 с.
3. Голуб А. П. Світоглядні парадигми Київської Русі: феномен двовір'я: Дис... канд. філософ. наук: 09. 00. 03 / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1994. – 130л. – Бібліогр.: л.:119-130
4. Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі– України: релігієзнавчо– філософський аспект / Т. Г. Горбаченко. – К.: Академія, 2001. – 272с.
5. Горський В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII вв. / В. С. Горський. – Киев, 1988
6. Зубарь В. М. От язычества к христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III – первая половина VI в.) / Зубарь В. М., Хворостяный А. М.. – Киев: Институт археологии НАН Украины, 2000. – 179 с.

7. Історія релігії в Україні. (У 10-ти т.). – [За ред. проф. Б. Лобовика]. – (Т. 1. – Дохристиянські вірування. Прийняття християнства.). – К.: Український центр духовної культури, 1996. – 383 с.

8. Коберська Т. А. Структурно-функціональний аналіз міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців та їх інкорпорація в монотеїзм. – Автореф. дис... канд. філос. наук: 09. 00. 11 / Т. А. Коберська; Ін-т філософ. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2003. – 18 с. – укр.

9. Козлов М. М. Язичницькі уявлення східних слов'ян про потойбічний світ (IX – XIII ст.). – Автореф. дис... канд. іст. наук: 09. 00. 11 / М. М. Козлов; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2002. – 18 с. – укр.

10. Колодний А. М. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. М. Колодний, Л. О. Филипович; НАН України; [Відп. ред. Б. О. Лобовик]. – Львів: Логос, 1996. – 182, [1] с. – Бібліогр. в кінці розд.

11. Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах: [Монографія] / Колодний А. М. – Львів: СПОЛОМ, 2005. – 336 с.

12. Колодний А. М. Християнство в контексті історичного поступу українців: суперечлива роль [Текст] / А. М. Колодний // Філософські обрії. – 2010. – Вип. 24. – С. 167-182.

13. Колодний А. М. Язичництво як релігійний феномен / А. М. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2003. – № 27-28. – С. 48-58. – укр.

14. Крालюк П. М. Інтелектуал-християнин у “пост’язичницькому” суспільстві: Спроба реконструкції життєпису агіографа Нестора / П. М. Крालюк // День, 2000. – № 119. – 7 липня

15. Кримський С. Б. Дім – поле – храм / С. Б. Кримський // Київ: Сучасність. – 2005. -№3. – С. 139-146

16. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К.: Парапан, 2003. – 239 с. – Бібліогр. в кінці розд.

17. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К.: Вид. дім “Києво-Могилян. акад.”, 2008. – 367 с.: портр. – Бібліогр. в кінці параграфів.

18. Лобовик Б. Вірування давніх українців та їхніх пращурів / Б. Лобовик. – К.: Укр. центр духов. культури, 1996. – 46, [2] с. – Бібліогр.: с. 47.

19. Моця О. П. Київська Русь: від язичництва до християнства: [Навч. посіб.] / О. П. Моця, В. М. Ричка. – Київ: Глобус, 1996. – 222 с.

20. Наточій Л. І. До питання про правомірність історико-філософського дослідження есхатологічних ідей у культурі Києво-Руської доби // Наукові записки. – Том 76: Філософія та релігієзнавство / Національний університет “Києво-Могилянська академія”. – Київ: Видавничий дім “КМ Академія”, 2008. – 80 с. – С. 30-35

21. Наточій Л. І. Проблеми дослідження есхатологічних мотивів у світській літературі Давньої Русі XII століття (на прикладі аналізу “Повчання Володимира Мономаха” та “Слова о полку Ігоревім”) // Наукові записки. – Том 63: Філософія та релігієзнавство / Національний уні-

верситет “Києво-Могилянська академія”. – Київ: Видавничий дім “КМ Академія”, 2007. – 83 с. – С. 36-42

22. Павленко Ю. В. Дохристиянські вірування давнього населення України / Ю. В. Павленко – К.: Либідь, 2000. – 328 с.

23. Попович М. В. Мироззрение древних славян / М. В. Попович – К.: Наукова думка, 1985. – 167 с.

24. Попович М. В. Бути людиною / М. В. Попович. – К.: КМА, 2011. – 223 с.

25. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – 2-е вид., випр. – К.: АртЕк, 2001. – 728с.: іл.

26. Поцелуйко А. Б. Загальноіндоевропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції. – Автореф. дис... канд. філос. наук: 09. 00. 11 / А. Б. Поцелуйко; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2004. – 22 с. – укр.

27. Релігія в духовному житті українського народу / [Колодний А. М., Лобовик Б. О., Филипович Л. О. та ін.]; НАН України. Ін-т філософії. Від-ня релігієзнавства; [Ред. О. Х. Мороз]. – К.: Наук. думка, 1994. – 201, [2] с. – Бібліогр.: с. 196-202

28. Саган О. Н. Православ'я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз. – Православ'я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз: дис... д-ра філос. наук: 09. 00. 11 / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2004

29. Фатюшина Н. Ю. Історіософський аналіз уявлень про надприродне у віруваннях слов'янського населення давньої України. – Автореф. дис... канд. філос. наук: 09. 00. 11 / Н. Ю. Фатюшина; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 1999. – 18 с. – укр.

30. Целік Т. Філософська культура Київської Русі: методологічні та джере-лознавчі аспекти дослідження // Наукові записки. – Том 20: Філософія та релігієзнавство / Національний університет “Києво-Могилянська академія”. – Київ: Видавничий дім “КМ Академія”, 2002. – 102 с. – С. 32-37

31. Чайка Т. О. Моральні домінанти давньокиївської агіографії (до реконструкції моральної свідомості Київської Русі) // Магістеріум: Вип. 30: Історико-філософські студії / Національний університет “Києво-Могилянська академія”. – К.: Видавничий дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – 96 с. – С. 36-52

32. Шуба О. Православ'я і традиції національної культури / О. Шуба. – К.: Знання, 1989. – 48 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету “Острозька академія” **П. М. Кралюк**

УДК 124. 5:137. 011. 32

Ольга Радченко

СУБ'ЄКТ – СУБ'ЄКТНІСТЬ ЯК МЕТОД МОРАЛЬНОГО ВПЛИВУ НА СУЧАСНУ УКРАЇНСЬКУ МОЛОДЬ

У статті розкриваються причини втрати людиною та спільнотою суб'єктності. Окреслено можливі моральні шляхи відновлення суб'єкт-суб'єктної взаємодії як необхідної складової гармонійного розвитку особистості та суспільства загалом і в українському молодіжному середовищі зокрема.

Ключові слова: суб'єктність, об'єктність, українська молодь, аксіосфера, девіація, гуманізм.

О. Радченко. Субъект-субъектность как метод морального воздействия на современную украинскую молодежь

В статье раскрываются причины утраты человеком и общностью субъектности. Начерчены возможные моральные пути возобновления субъект-субъектного взаимодействия как необходимой составляющей гармонического развития личности и общества вообще и в украинской молодежной среде в частности.

Ключевые слова: субъектность, объектность, украинская молодежь, аксиосфера, девиация, гуманизм.

O. Radchenko. Subject – subjectness as a method of moral influence on contemporary Ukrainian youth

The causes of loss of subjectness by human and community are opened up. The possible ways of recovery of subject-subjective interaction as a necessary component of the harmonious development of personality and society in general and among youth in particular are outlined.

Key words: subjectness, objectness, Ukrainian youth, axiosphere, deviation, humanism.

Сучасний світ перебуває у пошуку новітніх орієнтирів духовно-морального розвитку. Молодь особливо гостро відчуває потребу оновлення форми, змісту основних, сенсоутворюючих цінностей. Метою процесу змін є віднайдення новітніх форм суб'єкт-

суб'єктної взаємодії. Саме молодіжне середовище поєднує аксіологічну традицію і новачію, критично оцінює досвід попередніх поколінь і прагне утвердити якісно кращий (у її відчутті та розумінні) шлях морального розвитку як особистості, так і суспільства.

Проблему суб'єкт-суб'єктності під кутами зору філософії, етики, психології розглядають провідні вчені. Сутність сучасного гуманізму (суб'єкт-суб'єктності) розкривають, зокрема, Г. Арендт, Е. Левінас, А. Маслоу, Ж.-П. Сартр, А. Швейцер, М. Шелер. Різноманітні осмислює проблему суб'єктності людини у світі Е. Фромм, окреслюючи проект побудови оновленого суспільства на засадах суб'єкт-суб'єктності.

З-поміж українських науковців, які розробляють проблему гуманізму, суб'єктності варто виокремити у контексті нашого дослідження напрацювання Т. Аболіної, Г. Дичковської, О. Кундереви, В. Малахова, М. Рогожі, Г. Чайки, Т. Чмут, О. Шинкаренка.

Проте проблема суб'єкт-суб'єктності як умов нормальної реалізації сучасної української молоді перебуває радше у площині досліджень педагогів, психологів, меншою мірою – філософів, зокрема, етиків. Метою цієї статті є висвітлення проблеми “від об'єктності до суб'єктності” як шляху від моральних девіацій у середовищі українського студентства до варіантів становленні відповідної гармонійної аксіосфери.

Насамперед визначимо ключові поняття. Суб'єкт – носій певного роду діяльності, джерело активності, спрямованої на об'єкт [3, с. 553]. Звідси **суб'єктність** – самолегітимація власних думок, дій одноосібно чи у взаємодії з іншими у контексті гуманізму. На паралелі проступає псевдосуб'єктність як егоїстичне утвердження себе шляхом знеособлення, об'єктивації інших. Об'єкт (від лат. *objectus* – предмет) – предмет пізнання і практичного впливу з боку людини (суб'єкта) [3, с. 396]. Звідси **об'єктність** – меншовартісність (“я-ніхто” чи навіть “я-ніщо”), знецінення когось на фоні іншого, суб'єкта; з боку останнього може надаватися легітимація об'єктного індивіда, його думок, дій; зведення повноти людського буття до окремої функції, до рівня речі.

Сучасна українська молодь відображає актуальні процеси у сфері моралі і постає потужним ресурсом для їх належного вдосконалення, опираючись на кращі досягнення минулого у поєднанні з сучасністю. Звісно, у цьому контексті постає ряд похідних питань. По-перше, на сьогодні існує багатоголосся ціннісних ієрархій, тому переважає релятивізм як особливість “епохи змін”.

Молодість є по-своєму також етапом переходу з дитинства у доросле життя. На такому перетині відсутність чітких моральних орієнтирів молоді загалом та української зокрема є негативом. Така моральна хаотичність може стимулювати негуманні напрями розвитку молодіжної аксіосфери, де пріоритетами виступають сила, гроші тощо, тобто, розвивається позиція: джерело моєї суб'єктності – в об'єктивації інших, світу, як наслідок (не завжди оприявлений) – себе.

Позитивом сучасного етичного релятивізму є більша усвідомлена свобода морального вибору. Цей шлях відкритий молодим людям, які мають достатньо зрілу цілісну самосвідомість як основу вибору власної ціннісної ієрархії. Відсутність морально застарілих настанов, стереотипів як форми легітимації аксіосфери молоді полегшує утвердження, самоутвердження молодої людини як зрілої цілісної моральної особистості з гармонійно налагодженим взаємозв'язком "Я-Інші", "Я-світ".

Представник гуманістичної психології А. Маслоу сформував піраміду ціннісної ієрархії, фундаментальною основою якої постає задоволення вітальних потреб – їжа, вода, сон, безпека. Умовно першою надбудовою є соціальна приналежність – визнання і прийняття іншими людьми, дружба, любов. Вершиною піраміди постає самореалізація, до якої, пройшовши нижні сходини, сягає максимум 10 % з усіх людей. Тобто, "перестрибнути" у справжню реалізацію, не задовольнивши базові потреби, на думку А. Маслоу, неможливо.

Паралельні позиції щодо гармонійності різних "частин", сфер життя людини, а на паралелі – і спільноти, розкривають мислителі різних епох. Зокрема, позицію цілісності, нерозривності матеріального (тілесного) та духовного життя обґрунтовує М. Шелер: перше постає наче необхідним ґрунтом для проростання другого.

Звідси підсумуємо, що цілісний світогляд, адекватна ціннісна ієрархія на рівні особистості і суспільства, базується на задоволенні ключових потреб визнання цінності у наступній послідовності:

1 – людини – як істоти *Homo Sapiens*, яка має право на життя, закріплене на міжнародному та більшості національних рівнів; 2 – індивіда – жінки чи чоловіка, дитини чи дорослого, представника певної раси, нації, здорового чи з певними вадами; 3 – особи – з певною національною, культурною, духовною, релігійною, соціально-політичною, гендерною, творчою, професійною ідентифікацією; 4 – особистості – як особи, яка усвідомлено та нормально

реалізується у різних сферах життя; 5 – індивідуальності – вершиною якої є геніальність: особистість, яка наділена особливими талантами, реалізує їх на благо людства.

Як і в інших сферах людського життя, у моралі онтогенез тісно пов'язаний з філогенезом. Моральне формування людини починається з дитинства методом переймання традиції. Період юнацтва, молодості зазвичай характеризується прагненням до новації з повним чи частковим запереченням традиції. У зрілості та похилому віці більшість людей схильні до морального консерватизму, намагаючись зберегти звичне: як життєствердне, так і нежиттєве, формальне, псевдоморальне. Тому з позиції етики найцікавішим у формуванні аксіосфери постає період молодості, тісно пов'язаний з попереднім та наступним. Цей період є аксіологічно діалектичним: традиція, носіями якої є старші (батьки, суспільство загалом) перевіряється на ціннісну відповідність сучасності. Як наслідок, традиція або приймається (повністю чи частково) чи навіть десакралізується, деконструюється. Позитивна деконструкція передбачає створення нової аксіологічної системи з опорою на якісне, доцільне у старій. Негативна деконструкція руйнує старе без створення нового.

У контексті цього дослідження розглянемо та проаналізуємо моральні девіації (об'єктність) та шляхи їх нормалізації (відновлення / набуття суб'єктності) за схемою: людина – індивід – особа – особистість (індивідуальність).

Реалії XX – поч. XXI ст. виявляють потребу відродження **людини як цінності** на противагу звуженому, частковому стандартизованому її образу. Сучасна західна цивілізація має перевагу економічного наративу, де людина цілком віддана роботі. Критерієм успішності НОМО FABER є прибуток, місце у службовій ієрархії, вміння себе подати і “продати”. Людина може перетворитися на інструмент здобування матеріальних благ та владних переваг, входячи у сучасну “касту надлюдей”, які концентрують світові чи національні ресурси та владу. Проте це – девіація: для досягнення позиції надлюдини Інший, людські спільноти, іноді – усе людство, природа переводяться на рівень об'єкта. Одним з наслідків подібного егоїзму є глобальні проблеми людства: екологічна, економічна, демографічна, а особливо – військової загрози. А. Швейцер, отримуючи Нобелівську премію миру у 1952 р., закликає людське сумління пробудитися для вирішення небезпечної проблеми дегуманізації: чим більше ми стаємо надлюдьми, тим більше стаємо недолудами.

Світ ХХ – поч. ХХІ ст. тяжіє до соціально-політичної “справедливості”, домінування економічного дискурсу, безпідставно переносючи матеріальний результат як критерій оцінки майже усіх інших сфер, у тому числі й соціальної, гуманітарної, і звісно ж, професійної (ділової). Багатоманітність сучасного світу обмежується, звужується критеріями “вигідно-невигідно”, “доцільно-недоцільно”. Така штучна односторонність є онтологічно небезпечною, адже є несизигійною: замість гармонії у розвитку шляхом органічної взаємодії її складових простежується спрямування до припинення розвитку, а отже, стагнації, омертвіння.

Людина у такому контексті зводиться до відповідної функції, десуб’єктивується на мікрорівні. Десуб’єктивуються також і певні сфери діяльності, а, отже, соціальні спільноти, суспільства, для яких ті сфери є провідними у ресурсному плані – це десуб’єктивація на макрорівні. Звісно ж, межі зростання сучасного світу закладені не у спрощенні як об’єктивації (на мікро– і макрорівнях), а власне у зоні суб’єктивації (на мікро– і макрорівнях) як дозвіл інакшості, сутнісної буттєвості.

У цьому контексті відбувається підміна моральних понять, маніпуляція ними. Наприклад, добро зводиться до прибутку, любов – до пропозиції тіла як сексуального об’єкту, дружба – до спільної втечі від себе, щастя – до егоїстичного споживання. Утверджується новітня інтерпретація методу об’єктивації інших за Н. Макіавеллі: мета виправдовує засоби.

Десуб’єктивації сприяє і сфера впливу на масову свідомість. Зокрема, реклама у ЗМІ активно паразитує на поняттях етики, як от “любов / кохання”, “дружба”, рекламуючи продукцію різних сфер діяльності: їжу, побутову хімію, техніку, кандидата на вибори тощо. Формується образ типового споживача, мовою постмодернізму, “тіла без органів”. Виробнича машина спокушає це “тіло”, яке заковтує у свою порожнечу усе, що добре прорекамують як привабливе та бажане. Ще один образ сучасної людини – **“Tesco ergo sum”** (Я купую, отже, я існую).

Звернімося до морального аспекту **індивідуальних, особистих** відмінностей. Зокрема, яскраво це виявляється у сфері жіночо-чоловічих взаємин. Надмірний вплив раціоналізму-механіцизму на жінку, чоловіка як шлях разюче швидкого занепаду людства одним з перших у літературі ХХ ст. яскраво розкриває Д. Г. Лоуренс у книзі “Коханець *леді* Чатерлей” (написаний у 1928 р., у повному обсязі вперше опублікований у 1959 р.). Це історія нездоланої

пристрасті Констанс Чатерлей (леді Чатерлей), дружини покаліченого на війні (цілком знерухомленого нижче пояса) аристократа Кліфорда Чатерлея, до єгеря їх маєтку Мелорза. Попри суспільний тиск, невдалий досвід попередніх шлюбів, страх докорінної зміни існуючого комфортного, але мертвого по суті життя двоє закоханих свідомо ідуть за покликом пристрасті і серця. Вони виявляють і визнають справжню потребу жінки – у чоловікові і чоловіка – у жінці. Це здорове жіночо-чоловіче начало заперечує втиснення людини в прокрустове ложе економіки, псевдоморалі, втечі від себе і світу. Початкове відчуження жінки і чоловіка у цьому творі – двох різних світів – гендерних, вікових, соціальних, світоглядних горизонтів долається співчуттям, розпалюється пристрастю, виростає у тілесну, психічно-духовну потребу один в одному. І виявляється життєвим, породжуючи нове життя. Д. Г. Лоуренс вважає, що це єдиний шлях відродження людства – віднайдення здорової жіночності і чоловічності у їх справжності, повноті, взаємопотрібності.

Сучасне суспільство, зокрема українське, стримує частково або повністю розкриття жіночності, чоловічності, сублімуючи їх до суспільної функції дітонародження. Зовні престижним орієнтиром для молоді вважається кар'єрне зростання. Проте виявляється, що умови для реалізації талантів, нахилів, вподобань частково або повністю обмежені.

В умовах посттоталітаризму ключові системи – охорона здоров'я, освіта, правосуддя, економіка, політика, культура – тяжіють до об'єктивації людини як заручника формально-бюрократичної системи (суб'єкта взаємин). Стара система, у тому числі й моральна, агонізує, нова не має ресурсів, одновекторності розвитку для свого здійснення. Заохочується виконавськість, посередність, придушуються лідерські задатки. Молода людина відмовляється від власної реалізації наче задля збереження власної суб'єктності, проте отримує блокування як професійної реалізації з наслідковим незадоволенням від негативного результату, так і в багатьох випадках на паралелі відмову в інших сферах життя – відмову жити по-справжньому. Це призводить до агресії – зовнішньої (щодо себе та інших людей, до втечі за допомогою наркотиків, імітації гіперсексуальності тощо) або внутрішньої (депресії, меланхолічного стану тощо).

Якщо нормальний варіант блокується, тобто людина зі схильністю, талантом до виконання певних службових обов'язків свідомо чи несвідомо уникає власного професійного лідерства, то може

вступити варіант аномальний: місце прикрашає людину. Люди, які усвідомлюють власну нездатність досягнути вершиш нормальним шляхом (нерідко через обрання “несродної”, за Г. Сковородою, але модної, прибуткової, праці з можливістю нечесного прибутку), проте прагнуть здобути високого соціального статусу задля знищення комплексу меншовартості, здобуття джерел ресурсності для себе та свого оточення, докладають максимум зусиль для кар’єрної реалізації. При цьому сутність поняття “висока посада” як належне виконання службових обов’язків на засадах суб’єкт-суб’єктності, відповідальності, гуманізму підміняється варіантом суб’єкт-об’єктності: я – начальник, ти – ніхто. Звісно, йдеться про відповідність-невідповідність людині службового місця на будь-якому рівні професійної ієрархії, проте вертикальний є найбільш показовим.

Таким чином, щабель особистісно-індивідуальний ставить досить високі вимоги до молодой людини. Дещо м’якше це зростання у сфері творчості, розкриття молодих обдарувань. Як варіант – входження в існуючу систему, проте це загрожує втратою суб’єктності. Або ж шлях власної суб’єктності як розкриття шляху суб’єктності українського суспільства, людства загалом.

У XX ст. мислителі Римського клубу умовою виходу людства з кризи стверджують *перехід від егоїстичних цінностей до альтруїстичних* (у тому числі скорочення над споживання розвинених країн задля підтримки країн, що розвиваються, а, отже, попередження світових проблем, що неминучі на фоні злиденності та похідних від неї проблем). Здавна відомі практики, коли матеріально суб’єктивовані особистості (багаті, заможні) надають соціальну підтримку матеріально десуб’єктивованим (об’єктивованим). Такий прояв розуміння цілісності, пов’язаності світу – меценатство культури, освіти, соціальне утримання незахищених людей (вдів, сиріт, хворих тощо) – закріплений у релігійних системах (наприклад, десятина у християнстві), традиції соціальної організації.

Е. Фромм вважає, що час створити інше – нове суспільство і нову людину, – між якими виникнуть нові взаємини, суб’єкт-суб’єктні. Перед лідерами нового суспільства, на його думку, постануть завдання кількох напрямів. Ці напрями ми умовно структуруємо таким чином: 1 – суспільно-економічний: суспільна гармонія централізація-децентралізація: всеохопне планування поєднане з вільним економічним розвитком суб’єктів. Таке планування необхідне щодо подальшої індустріалізації, вибіркового розвитку еко-

номіки для відвернення економічної катастрофи, розвитку “гуманної” науки (убезпеченої від розробок, які загрожують існуванню людства); 2 – індивідуально–економічний: створення умов праці, психологічного настрою, за яких моральне задоволення (а не матеріальне збагачення) є основною мотивацією; гарантія повної безпеки індивідам для задоволення їх основних потреб та незалежності у цьому від бюрократичного апарату; 3 – суспільно-особистісний – створення умов, щоб люди відчували щастя й радість (замість задоволення потреб у насолодах); надати можливість для індивідуальної ініціативи у щоденному житті, а не у бізнесі [4, с. 185-186].

Е. Фромм пише: “Нам потрібна гуманістична наука про Людину як основа прикладної науки і прикладного мистецтва соціальної реконструкції” [4, с. 186]. Природничі науки мають поступитися своїм тривалим панівним становищем науці про людське суспільство. Е. Фромм вважає, що така зміна збереже шанс на виживання, якщо достатню кількість освічених, дисциплінованих, небайдужих чоловіків і жінок привабить нове завдання для людського розуму. Метою цього завдання є панування над технікою та ірраціональними соціальними силами, інститутами, які загрожують існуванню як західного суспільства, так і усього людства. Шляхом до цього, за Е. Фроммом, є подолання прірви між необхідним і можливим: стратегія та тактика широкомасштабного довгострокового планування, у процесі реалізації яких людина починає відчувати натхнення й ентузіазм (замість страху) як результат бачення перспективи [4, с. 187-188].

Отже, виходом з проблеми моральної десуб’єктивації є синергетичний підхід до людини та світу як цінних складно організованих систем, що розвиваються. Мораль дієвіше реформується спочатку на мікрорівні, у молодіжному середовищі. Людина, яка поважає себе, вміє поважати інших. Етика ж як наука покликана дати теоретичне обґрунтування, доступне широкій громадськості. Особлива увага – робота з молоддю як рівноцінним партнером, суб’єктом змін у сфері моралі.

Українська нація, народ потребують цінностей власного проявлення та реалізації. Починати виправлення аксіосфери необхідно з формування адекватної суб’єкт-суб’єктної взаємодії у дітей, молоді, усіх прогресивних людей, незалежно від віку, статі, які легше вбирають нове та можуть вплинути своєю критичною масою для формування нового типу гуманних взаємин.

Література:

1. Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-Іншого / Е. Левінас / пер. з фр. – К.: Дух і Літера: Задруга, 1999. – 312 с.
2. Малахов В. А. Еманюель Левінас: погляд із Києва / В. А. Малахов / Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-Іншого: пер. з фр. – К.: Дух і Літера: Задруга, 1999. – С. 267-284.
3. Словник іншомовних слів / уклад. С. М. Морозов, Л. М. Шкарапу-та. – К.: Наукова думка, 2000. – 680 с.
4. Фромм Е. Мати чи бути?: пер. з англ. / Е. Фромм. – К.: Український письменник, 2010. – 222 с.

***Стаття рекомендована** до друку рішенням кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, протокол № 17 від 19. 06. 2012 р.*

УДК 165. 62

Ігор Карівець

ДІАЛОГІЧНА І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ

У статті проаналізовані підходи М. Бубера і Е. Гусерля до виникнення та конституювання міжсуб'єктивного простору. Діалогічна міжсуб'єктивність М. Бубера – це безпосередність відношення Я і Ти, Я та Іншого, у той час як трансцендентальна міжсуб'єктивність Е. Гусерля опосередкована інтенціональним зв'язком між Я та Іншим. Звідси походять суттєві розбіжності у розумінні природи міжсуб'єктивності двох мислителів.

Ключові слова: безпосередність, діалог, зустріч, інтенціональність, Інший, Я-Ти, Я-Воно.

I. Karivets. Dialogical and Transcendental Intersubjectivity

In this article Buber's and Husserl's approaches to emergence and constituting of intersubjective space are analyzed. Buber's dialogical intersubjectivity is founded on immediate relation between I and Thou, I and Other, meanwhile as Husserl's transcendental intersubjectivity is mediated by intentional connection between I and Other. This is a source of essential differences between two thinkers concerning their understanding of the nature of intersubjectivity.

Keywords: dialog, ingenuousness, I-Thou, I-it, intentionality, Other.

И. Каривец. Диалогическая и трансцендентальная интерсубъективность

В статье проанализированы подходы М. Бубера и Э. Гусерля к возникновению и конституированию интерсубъективного пространства. Диалогическая интерсубъективность М. Бубера основана на непосредственном отношении между Я и Ты, Я и Другим, в то время как трансцендентальная интерсубъективность Э. Гусерля опосредована интенциональной связью между Я и Другим. Отсюда происходят сущностные различия между двумя мыслителями в понимании природы интерсубъективности.

Ключевые слова: *диалог, Другой, интенциональность, непосредственность, Я-Ты, Я-Оно*

Інтерсуб’єктивність – це складне та двозначне поняття. У статті ми проаналізуємо зміст поняття “інтерсуб’єктивність” у працях двох великих мислителів ХХ ст. Е. Гусерля та М. Бубера, щоб показати усю його складність та двозначність. Для порівняння підходів до інтерсуб’єктивності використаємо книгу М. Бубера “Я і Ти” (“Ich und Du”) та П’ятий роздум з книги Е. Гусерля “Картезіанські роздуми” (“Cartesiansche Meditationen”). Саме в них подані розгорнуті концепції інтерсуб’єктивності цих авторів.

Джозеф Агасі правий у своїй відповіді на питання “Чи існує зв’язок, навіть нехай прихований, між Бубером і Гусерлем?": “Жодного зв’язку!” [1, с. 8]. Ми спробуємо показати, що справді такий зв’язок відсутній, бо стратегії мислення М. Бубера і М. Гусерля зовсім протилежні, але аналіз інтерсуб’єктивності стає повнішим та глибшим, якщо порівняти їхні підходи. Так ми зможемо точніше визначити, що таке інтерсуб’єктивність і чим вона не є, а також яке її значення для продукування людської соціальності. Адже без неї соціальність стає проблематичною.

Неодноразово трансцендентальна модель інтерсуб’єктивності Е. Гусерля зазнавала критики [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8]. Основний закид полягає в тому, що: “для мене alter ego – це один із феноменів, що конститується моїми актами, але в той же час і трансцендентальний суб’єкт, який конститує світ, у якому я сам є для нього одним із феноменів цього світу. Причому переживання alter ego ніколи не дані мені безпосередньо: я можу лише гіпотетично реконструювати їх зміст за зовнішніми (тілесними) проявами...” [2]. Як, взагалі, може існувати трансцендентальний феномен Іншого, на основі якого Е. Гусерль вибудовує інтерсуб’єктивність? Феномен, явище – це те, що являє себе, а те, що являє себе не може бути трансцендентальним, бо трансцендентальне, згідно І. Канта, обмежує досвід; це рамка досвіду, яку І. Кант не наслідився переступити, як і Е. Гусерль. Ми знаємо з досвіду; іншого джерела знання немає, стверджує І. Кант. Е. Гусерль також стверджує, що ми знаємо з досвіду, але він розширює звичайний, буденний, досвід до трансцендентального досвіду і, крім цього, “не треба забувати, що співтовариство монад має централізовану структуру: центральною виявляється моя монада, а монади Інших знаходяться на маргінезі, одні – “ближче” до мене, інші – “далі” від мене” [3, с. 68].

Поглянемо на постання інтерсуб'єктивності згідно з Е. Гусерлем. Увесь механізм постання інтерсуб'єктивності зводиться до “аналогічної аперцепції” чи “аперцепції за аналогією” (*analogische Apperzeption*) та “парування” (*Paarung*). Апперцепція за аналогією виникає на основі “опосередкованої інтенціональності досвіду “іншого””. Досвід, як вважає Е. Гусерль, – це первинний спосіб існування свідомості (“*Erfahrung ist Originalbewußtsein*”) [9]. Досвід є посередником між Я та Іншим. Завдяки інтенціональності досвіду (свідомості) здійснюється насильне оприсутнення Іншого у світі, який спільний для Я та Іншого. Чому насильно? Бо Я силою свого досвіду досягає за допомогою аперцепції за аналогією співприсутності Іншого (*alter ego*). Після оприсутнення Іншого в досвіді, свідомості, Я, як живого тіла, як психофізичної єдності, здійснюється перехід до монад трансцендентального рівня.

Те, що являє себе, не є “річчю в собі”, не є трансцендентним; явлене не можна схопити за допомогою поняття, бо воно не концептуалізується. Явлене є таким, яким воно є. Людина може, оминаючи досвід, безпосередньо сприймати явлене, котре містить неконцептуальний зміст. Е. Гусерль таку можливість заперечує, хоча вважає себе феноменологом.

Індивід – це психофізична неподільність. Припускаємо, що індивід, як психофізична єдність, вже даний собі як неподільність душі і тіла й усвідомлює своє психічне життя та його вплив на фізичне тіло. Чи можлива тоді інтерсуб'єктивність, тобто взаємодія індивідів, які усвідомлюють власну неподільність, а тому природну досконалість, яка вже є в них? Природна досконалість полягає у тому, що від народження кожна людина є єдністю чи синтезом психіки та тіла; за життя ми не розпадаємося на тіло і психіку. Але людина не усвідомлює цієї першопочаткової єдності, яка їй дана від народження. Кожен індивід спрямовується власною психікою до певних об'єктів зовнішнього світу за допомогою інтенціональної “свідомості”, хоча ми воліємо говорити про “інтенціональність психічних актів” (Ф. Brentano), а не про інтенціональність свідомості. Психіка інтенціональна, а свідомість – ні. Інтенціональність психіки, яка складається з різних інтенцій, уможливорює міжіндивідну комунікацію, тобто індивідів, які є психофізичними єдностями у земному житті. Це і буде “природна”, емпірична інтерсуб'єктивність, яка може зазнавати невдачі, або існувати певний час. Скільки разів ми гніваємося і розриваємо зв'язки з людьми, які стали нам неприємними, але через деякий час ми миримся

з ними, прощаємо їх, або вони прощають нас, і ми знову входимо у цю емпіричну інтерсуб’єктивність, засновану на інтенціональних актах психіки. Звичайно, що в таких тимчасових взаємодіях Я з іншими та інших з Я неможлива гармонія та взаєморозуміння, справжня співпраця. Емпірична взаємодія – це взаємодія “ідіотів”, або ж тих же дикобразів з дилеми А. Шопенгауера. Таким чином, жодна із редукцій, чи то психологічна, чи то феноменологічна, чи то трансцендентальна, як різновиди картезіанського сумніву, не виводять людину на шлях її свідомості, а лише фокусують психічні акти, зводять їх в один центр, який називається Я. Інший завжди знаходиться в потоці цього Я, тому воно є паном Іншого, адже надає йому смисл існування. Психіка завжди інтенціональна; інтенціональність психіки означає, що вона надбудовує “смысл” Іншого, а не сприймає його безпосередньо. Тому в інтенціональній психіці завжди присутній елемент соліпсизму. Жодні “парування” та “аналогічні апрезентації” не можуть його елімінувати.

Мета М. Бубера – деконструювання трансцендентально-інтенціональної моделі інтерсуб’єктивності з метою відкриття більш фундаментальної інтерсуб’єктивності, яка закорінена у радикальному суб’єкті. За своєю природою, радикальний суб’єкт (від лат. *radix*, тобто корінь, основа) не об’єктивується і залишається внутрішньо-трансцендентним для людини. Це також означає, що він не може бути відрефлектованим та зведеним за допомогою рефлексії до певного “самознання” як уявлення чи репрезентації. Радикальний суб’єкт усвідомлюється безпосередньо, але це усвідомлення є неконцептуальним, тобто його зміст не вкладається у визначення. Іншими словами, радикальний суб’єкт досягається безпосередньо.

Радикальний суб’єкт присутній у світі як Ти. Він і не переживається на досвіді, і не пізнається як будь-який інший об’єкт чи суб’єкт зовнішнього світу. Для Е. Гусерля суб’єкт зовнішнього світу – це (той самий) фізичний об’єкт, з тією різницею, що він постає як психофізична єдність у вигляді “живого тіла”: “На досвіді я пізнаю інших як дійсно суцільних... як об’єкти світу. Причому, вони існують не лише як природні фізичні речі, хоча в деякому сенсі вони також подібні до них. Бо вони пізнаються на досвіді і як такі, що керуються за допомогою психіки підпорядкованими їм природними тілами. У такому своєрідному вигляді живих організмів, як психофізичні об’єкти, вони існують у світі” [9]. Сфера між відкривається після того як деконструйовано трансцендентально-

інтенціональну інтерсуб'єктивність. Що характерно для цієї сфери? Безпосередність відношення між Я і Ти. Безпосередність означає відсутність будь-яких засобів, інструментів, тобто посередників, які б уможливлювали відношення між Я і Ти.

Значення слова *між* є ключовим; воно відкриває шлях до розуміння задуму М. Бубера, а також розуміння повсякдення з релігійно-феноменологічного погляду загалом. Сфера *між* знаходиться в царстві, яке приховане серед нас. Це царство, в якому “дух” і “любов” закладені автоматично в “проблему людського буття”. Оскільки ця сфера не тематизована, тобто дискурс про цю сферу відсутній, то немає кращого слова для її визначення як слово “між”. Перш за все, необхідно відмежувати сферу “між” від сфери “суб'єктивності”. Сфера суб'єктивності – це закритий та обмежений внутрішній світ Я, тому дух знаходиться не в Я, а між Я і Ти. Сфера суб'єктивності відкривається через внутрішні психічні процеси, які конституують об'єкти (мої психічні акти є спрямовані на об'єкт, тобто вони інтенціональні), але відношення, яке реалізується у сфері *між* не є інтенціональним актом суб'єкта і не може бути інтенціональним об'єктом. Тому любов не є притаманна Я, як і совість та свідомість. Вона між Я і Ти. М. Бубер не прагне побороти Я. Він намагається його релятивізувати, бо для Я світ – це Воно (середній рід, щось невизначене, щось таке, що треба пізнати, тобто спожити, підкорити). Тому Я конфліктує з Ти. Відношення Я-Воно – це дія, яка має дещо від об'єкта. “Я дещо сприймаю. Я дещо відчуваю. Я дещо уявляю. Я дещо бажаю. Я дещо обдумую” [10, с. 5]. Все це утворює царство Воно. Царство Воно включає в себе активного суб'єкта разом з його інтенціональним світом, який є його господарем. Отже, вихід за межі сфери суб'єктивності досягається завдяки виходу у сферу “між”. Тут присутня явна полеміка з Е. Гусерлем, Ж. П. Сартром та М. Гайдегером. Цей висновок підтверджується розглядом трьох формальних рівнів основного слова Я-Воно і відповідними особливостями основного слова Я-Ти. Сфера володіння – це інтенціональність, яка центрована через інтенціонально спрямованого суб'єкта. В перспективній орієнтації Воно на Я, яке відповідає йому, полягає друга особливість основного слова Я-Воно: Воно детерміноване; Я, яке посідає себе як суб'єкт, детерміноване, тобто суб'єкт – це “виробник”, “конструктор” світу; об'єкт чи Воно – це “продукт”. Ті речі, які розміщені навколо Я, впорядковуються ним самим. Відношення Я-Воно не є взаємним, а одностороннім; це відношення підпорядкування і панування. В

цьому випадку поняття “підпорядкування” не означає зовнішнього домінування, лише здатність суб’єктивності конституювати себе. Підпорядкування в цьому сенсі є різновидом об’єктивації. Я займається відновленням речей через підпорядкування їх собі, шляхом проєкцій. Одним із таких засобів проєктування є інтенціональність, яка утримує царство Воно разом із царством Я. Отож, основне слово Я-Воно конституюється через *інтенціональність-проєкцію*. Це третя особливість основного слова Я-Воно.

Основне слово Я-Воно конституюється за посередництвом засобів. Це контрастує з основним словом Я-Ти, яке характеризується, в першу чергу, безпосередністю. Ця безпосередність означає незаплановану зустріч з особовим буттям. Безпосередність є пафосом цілої праці “Я і Ти”. Безпосередність стосується сфери *між* людини та людини: “Сприйняття Ти безпосереднє; воно нічим не опосередковане. Між Я і Ти немає нічого відстороненого, жодного наперед заданого знання, жодної фантазії; сама пам’ять рухається до цілісності. Між Я і Ти немає жодної мети, жодного бажання... Будь який засіб є перешкодою. Лише там, де всі засоби ліквідовані, відбувається зустріч” [10, с. 12]. Отже, М. Бубер намагається показати нам: для того, щоб потрапити у сферу *між*, треба позбутися усіх посередників, усіх засобів та інструментів. Діалогічна інтерсуб’єктивність принципово антиінструментальна.

“Засоби” – це, по-перше, “засоби досягнення мети”. Не-об’єктивоване Ти ніколи не є засобом для досягнення мети Я. По-друге, засоби – це посередники, які, у свою чергу, не що інше, як горизонт простору, з яким я співвідношу існування в його об’єктивації. Такий посередник, який концептуально фіксує існування з детермінованим смислом, перетворює його в систему уніфікованих знаків. Посередник – це практична перешкода, яка руйнує безпосередність сприйняття Ти.

Основне слово Я-Воно описує підпорядкованість і залежність об’єкта від суб’єкта. Основне слово Я-Ти є антитезою до основного слова Я-Воно. В основному слові Я-Воно покладається панування Іншого. Основне слово Я-Ти описує саме “відношення” як “взаємність”. Як і безпосередність, взаємність є основою сфери *між*.

Безпосередність і взаємність є визначальними поняттями онтології *між*. Сфера *між* не входить у сферу суб’єктивності, як точка відліку для Е. Гусерля. Сфера *між* не знаходиться в Я, тому що Я в своїй (психічній) внутрішності суб’єктивного полюсу інтенціональності орієнтовано на Я і для Я. Такою є негативна характерис-

тика значення поняття “між”, щоб відділити його від основного слова Я-Воно.

Духовна активність не перебуває в Я, але *між* Я і Ти; Я не обіймає дух, але дух обіймає Я. Сфера *між* долає суб’єктивність. Вона визначається сутністю любові та мови: “Дух в його прояві через людину є відповіддю людини своєму Ти. Людина користується різними мовами – мовою мовлення, мовою мистецтва... дух один: відповідь виникає із таємниці і звернутого до нас Ти. Дух є слово” [10, с. 73]. Факт сфери *між* – це не метафізичний факт, а метаксологічний факт; факт за межами психічного та розділеного існування.

Що тепер залишається для позитивного визначення *між* після негативного? Пояснення метаксологічного факту. Такий факт – це зустріч: Я і Ти зустрічаються в сфері *між*. Тому “справжнє життя – це зустріч” [10, с. 11]. Універсальне значення вислову “справжнє життя – це зустріч” розкрито наприкінці праці “Я і Ти”, як зустріч з Ти-Бога.

Тепер необхідно підійти ближче до розкриття змісту сфери *між*, яке визначальне для розуміння суті зустрічі¹. Феноменологія зустрічі характеризується єдністю двох моментів, які, на перший погляд, виключають одне одного. М. Бубер не розглядає “дійсну єдність дійсної дуальності Я і Ти”. Діалогічне життя в зустрічі вимагає дотику одне до одного. Інший у відношенні Я-Ти переживається як прихід до мене. У відношенні Я-Воно Інший зустріча-

¹ Мислителі доволі часто звертаються до поняття зустрічі, наприклад такі, як Ф. Шульц, Г. Гвардіні, О. Ф. Больнов, К. Льовіт, Н. Когартен, К. Барт та інші. Вони описують зустріч як екзистенціальну подію, під час якої людина стикається з дійсністю, з ядром її власного існування, а також доходить висновку, що вона не може жити окремо від інших людей. Як зазначає К. Барт: “Я існую – це дійсно так, але коли я мушу описувати цей факт, то виявляється, що я існую в зустрічі, вона є моїм першоджерелом, без неї унеможливорювався б увесь мій внутрішній світ. З самого початку моє власне буття істотно пов’язане з буттям Ти” [Больнов О. Ф. Зустріч// Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 157-170 с.]. В. Франкл називає світ сенсу значенням логосу [Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990 – с. 322. – (Б-ка зарубежной психологии)]. Він вважає, що жодна зустріч неможлива, якщо не заторкується вимір логосу, бо зустріч без логосу – це лише взаємний монолог, взаємне самовираження. Для того, щоб зустріч відбулася, необхідна якість людського буття: самотрансцендування, на якому наголошував і М. Гайдегер. Зустріч, обмежена лише самовираженням, не належить до самотрансцендуючої сутності людини. “Справжня зустріч – це модус спів-буття, відкритий логосу, який надає можливості партнерам трансцендувати себе у напрямі логосу” [Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990 – с. 323. – (Б-ка зарубежной психологии)].

ється нам, як наш інтенціональний об’єкт, який є продовженням нас самих. В цьому випадку можлива емпатія, але на ґрунті використання й підпорядкуванні Іншого. Відчужена емпатія виключає участь Іншого у відношенні Я-Ти як зустрічі. Його вчинок розглядається як вчинок чужого. Навпаки, в зустрічі чужий вчинок для мене, в подвійному значенні цього слова, є “співпрацею” з Іншим і прийняттям послуги. М. Бубер говорить про “милість”. Зустріч вимагає співпраці двох сторін. Милість є подарунком, а не моєю заслугою: “Милість стосується нас остільки, оскільки ми виходимо їй на зустріч і чекаємо її присутності як теперішнього; вона не є нашим об’єктом” [10, с. 11]. Свобода Іншого проявляється у досвіді зустрічі. Зустріч ніколи не відбувається завдяки мені. Зустріч завжди володіє фактичним змістом, який міститься в бутті як чиста подія. Сферу *між* М. Бубер розуміє виключно як чисту подію. Тому він може сказати, що “почуття “мають”, а любов приходить” [10, с. 58]. Подія – результат зустрічі. Вона відкривається у сфері *між* в усіх її конкретизаціях. Зустріч не має просторового значення “де”, “там”, “тут” тощо. Подія не буде чистою, якщо вона порушує діяння тих, хто зустрічає один одного. Це просто було б ставанням у нагоді, пристосуванням одне до одного.

Подія зустрічі основного слова Я-Ти відбувається з людиною ще до того, як вона усвідомила себе як окреме Я, тоді як Я-Воно відношення діє через таке усвідомлення. Я основного слова Я-Воно існує як суб’єкт у відношенні до Воно, тобто як “він”, “вона”. Суб’єкт, щоб функціонувати як полюс інтенціональності, мусить бути окремим. Тоді об’єкт існує для його “внутрішнього споживання”. Таке відношення залишається виключно зовнішнім. Це означає, що в ньому відбувається “набуття досвіду” і здійснюється використання іншого. Суб’єкт є простим функціональним полюсом інтенціональності, який в тут-бутті реалізується в результаті об’єктивуючої дії. Суб’єкт детермінований об’єктом. Так виникає “діалектика суб’єктно-об’єктних відношень”, яка, за своїм характером, є діалектикою підпорядкування та панування і складає сутність Я-Воно відношення. Інша діалектична сторона Я-Воно відношення проговорена в понятті “власне буття” або “буття-для-себе”. Як власне буття, Я-Воно відношення виробляє щось власне для-себе. Воно є для себе і проти інших. Інший кидається мені назустріч як об’єкт (*objectus*, лат. – що лежить попереду, що лежить навпроти). Я зустрічаю іншого, як один із об’єктів навколишнього світу.

Отож, царство Я-Воно є перешкодою на шляху до інтерсуб'єктивного життя з Іншим. Щоб так жити з Іншим, вимагається лише прийняти теперішнє. Дійсність теперішнього полягає в його цілісності (зустрічі). Дійсність теперішнього можлива через присутність Іншого як Ти. Я стає дійсним лише через зустріч з Ти; саме Я конституйоване в Ти, тому Я стає Я лише через Ти. Важливо зрозуміти, що діалогічна інтерсуб'єктивність є самим буттям взагалі, буттям як зустріч, і постійно триваюче буття в зустрічі можливе лише в теперішньому. “Ти-Я-послідовність” володіє діалогічним характером. М. Бубер пояснює, що категорії Я-Воно відношення, які в традиційній метафізиці інтерпретують світ, є не застосовні до Я-Ти відношення. Вводячи Я-Ти відношення в соціальну онтологію, М. Бубер деконструє модель інтенціональності та описує повсякдення не у термінах і категоріях трансцендентальної філософії, але вводить поняття *між* як заміника моделі інтенціональності: “Той, хто набуває досвід, не співпричетний світу. Тому що досвід в ньому, а не між ним і світом” [10, с. 6].

Крихка межа між царством Я-Воно і царством Я-Ти проходить між Ти і Воно, між теперішнім, як присутністю, і “сконструйованим” об'єктом. Модель інтенціональності конструє об'єкти навколишнього світу, на який спрямовані відчуття Я.

Я в основному слові Я-Ти – це не Я суб'єкт чи особистість. Це Я – вроджене Ти, яке органічно пов'язане з Ти. Тому різновидом основного слова Я-Ти може бути слово Ти-Ти. Кожна людина носить в собі вроджене Ти, яке дримає під надбудовою світу Я-Воно. Зустріч вроджених Ти, які є цілісністю Ти-світу – це і є апіорне відношення Ти-Ти. Інша людина зустрічається мені як Ти в просторі, але в просторі виключно цілісному, в якому все інше може бути лише тлом з якого постає Ти, але не може бути його межею або мірою. Ти постає в часі, але в часі, що триває в собі, який переживається не як ланка деякої неперервної і строго організованої послідовності, але в деякій особливій “тривалості”, інтенсивний вимір якої визначається лише із неї самої.

Отже, в даній статті ми з'ясували, що стратегії осмислення та розв'язання проблеми інтерсуб'єктивності Е. Гусерля і М. Бубера, є протилежними. Аналіз їхніх підходів виявив, що інтерсуб'єктивність дворівнева й двошарова. Інтерсуб'єктивність може засновуватися на сприйнятті живого тіла іншого як *alter ego*, котре переноситься у досвід *ego* того, хто сприймає, з подальшим виведенням його образу на трансцендентальний рівень на якому

alter ego конститується як монада у відношенні до Я-монади. В принципі, тут ми маємо відношення Я до Іншого такого самого ґатунку, як і відношення Я до світу, в якому цей Інший перебуває як живе тіло. Але є інший шлях конституювання інтерсуб'єктивності, запропонований М. Бубером. Його суть полягає в тому, що він відкривається ні в Я, ні в Іншому, а *між* ними. Цей шлях – це шлях *неінтенціональної* зустрічі-диалогу, на якому Я та Інший постають не як об'єкти, не як "живі тіла", а як радикальні суб'єкти, закорінені у сферу *між*. І лише у цій сфері *між* можливе постання інакшої інтерсуб'єктивності, а саме: діалогічної.

Тоді виникає питання: існує одна інтерсуб'єктивність чи дві? З огляду на здійснений аналіз можна стверджувати, що інтерсуб'єктивність одна, але внаслідок того, що вона об'єктивується у вигляді інтенціональних відношень монад ("чистих свідомостей"), стає неоднозначною. Ця неоднозначність інтерсуб'єктивності засвідчує її можливість бути інакшою, ніж вона є. Тому трансцендентальна інтерсуб'єктивність є можливістю діалогічної інтерсуб'єктивності, але не навпаки.

Література:

1. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / Вахтанг Кебуладзе; відп. ред. Анатолій Лой. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с.
2. Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Евгений Борисов. – [Електронний документ] – Режим доступу: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_01/1999_1_05.html
3. Слинин Я. А. Феноменология интерсубъективности / Я. А. Слинин. – СПб.: "Наука", 2004. – 354 с.
4. Шютц А. Проблема трансцендентальной интерсубъективности у Гуссерля // Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Альфред Шютц; пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой. – М.: Институт Фонда "Общественное мнение", 2003. – С. 46-95
5. Smith J. Can transcendental intersubjectivity be naturalised? / Joel Smith. In: Phenomenology of Cognitive Science (2011), n#10, S. 91-111
6. Zahavi D. Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity / Dan Zahavi. – [Електронний документ] – Режим доступу: <http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/horizon.pdf>
7. Overgaard S., Zahavi D. Phenomenological Sociology. The Subjectivity of Everyday Life / Søren Overgaard, Dan Zahavi. – [Електронний документ] – Режим доступу: <http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/sociology.pdf>
8. Held K. Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer

Transzendentalphilosophie / K. Held. – In: Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung, Den Haag, 1972. – S. 35-42.

9. Husserl E. V. Meditation / Edmund Husserl. – [Електронний документ] – Режим доступу: <http://www.textlog.de/husserl-meditation-transzendentalen-monadologische-intersubjektivitaet.html>.

10. Buber M. Ich und Du / Martin Buber; nachwort von Bernhard Casper. Verlags Lambert Schneider GmbH, Gerlingen, 1995, 89 s.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Національного університету “Львівська політехніка”, протокол № 16 від 14 червня 2012 р.

УДК: 316. 257

Валентин Пустовойт

ДО ПИТАННЯ ПРО АНАЛІЗ НЕПЕРЕДБАЧУВАНИХ НАСЛІДКІВ РЕАЛІЗАЦІЇ УТОПІЧНИХ СОЦІАЛЬНИХ КОНСТРУКТІВ

Трансформації соціуму за “лекалами”, окресленими відповідно до теоретичних утопічних конструктів, ніколи не давали очікуваних результатів. Це положення обґрунтовується аналізом реалізації окремих наріжних положень з утопій Платона, Т. Мора, Т. Кампанелли, А. Сен-Сімона, Е. Тарбури, Е. Кабе.

Ключові слова: утопічні соціальні конструкти, інформаційний суверенітет особистості, тотальна регламентація життя суспільства, глобальна катастрофа.

V. Pustovoyt. To question about analysis of unpredictable consequences of realization of utopian social constructions

Transformations of society in accordance with the patterns, outlined in accordance with theoretical utopian constructions, never gave the expected results. This position is grounded by the analysis of realization separate basic positions from utopias of Plato, Thomas More, Tommaso Campanella, Henri Saint-Simon, Ernest Tarburi, Etienne Cabet.

Keywords: utopian social constructions, informative sovereignty of personality, total regulation of society life, global catastrophe.

В. Пустовойт. К вопросу об анализе непредсказуемых последствий реализации утопических социальных конструктов

Трансформации социума по “лекалам”, очерченным в соответствии с теоретическими утопическими конструктами, никогда не давали ожидаемых результатов. Это положение обосновывается анализом реализации отдельных краеугольных положений из утопий Платона, Т. Мора, Т. Кампанеллы, А. Сен-Симона, Э. Тарбури, Э. Кабе.

Ключевые слова: утопические социальные конструкты, информационный суверенитет личности, тотальная регламентация жизни общества, глобальная катастрофа.

Непередбачуваність наслідків здійснення утопічних проєктів простежується починаючи з Платона, окремі положення “Держави” [1] якого були реалізовані в подальшій соціальній практиці. О. Руденко вдало охарактеризувала цілі, які переслідував Платон, передбачаючи для представників керівного прошарку суспільства повне державне забезпечення, починаючи з житла, й закінчуючи харчуванням: “На думку Платона, ідеальним є державний устрій, що визначається максимально можливим рівнем суспільної стабільності й спроможністю унеможливити будь-які соціально-політичні зміни, що є причиною людських страждань і державно-політичних перетворень. Для цього необхідно досягти монолітної єдності правлячої еліти шляхом забезпечення максимального рівня колективізації всіх сторін життя панівної верстви, скасування приватної власності й забезпечення державного контролю за освітою.

Ліквідація приватної власності для Платона не означає створення суспільства соціальної справедливості, рівності, як це проголошувалося комуністичною ідеологією. Це соціально-технологічний засіб увічнення державного устрою і влади керівної еліти “найкращих”, що дає змогу уникнути економічної експлуатації населення з боку адміністративної верхівки, яка є джерелом соціального напруження й конфліктів, а отже – суспільних змін, що руйнують державний устрій. Крім того, єдність керівної еліти справді різко зросте, якщо її представники сприйматимуть існуючу реальність у цілковито однакових термінах і реагуватимуть на зовнішні факти виключно однаковими почуттями [2, с. 7-8]”.

При реалізації цієї платонівської ідеї наслідки вийшли абсолютно несподіваними. Найяскравіше це виявилось в Радянському Союзі. Справді, економічної експлуатації для особистого збагачення членами більшовицької партії уникнути вдалося (хоча представники так званої “партноменклатури” завжди були краще від рядових громадян забезпечені матеріально). Зате експлуатації населення, при чому абсолютно безжальної, заради “світлого комуністичного майбутнього” не лише не вдалося – вона стала нормою життя (лише Голодомор в Україні, організований задля фінансування індустріалізації, уніс кілька мільйонів життів).

Але несподіваним боком у сталінському СРСР реалізація платонівської ідеї про повне державне забезпечення керманичів повернулася для них самих. Живучи в казенних квартирах, обставлених казенними меблями, годуючи свої сім’ї пайками, отриманими

в спецрозподільниках¹, не маючи змоги самостійно обирати місце роботи, а працюючи “там, куди направить партія”, представники “партноменклатури” часів сталінізму виявилися абсолютно залежними та безправними. Дуже яскраво це описано Олександром Беком у “Новому призначенні” [4]. Гавріїл Попов у післямові зауважив: “Адміністративна Система потребує працівників, які позбулися всього особистого, які уособлюють собою лише конкретний пост і відповідну функцію. Це не особистості, точніше, це особистості, у яких повинно залишитися тільки те особисте, що забезпечує успішну роботу системи [5, с. 195]”.

Платонівська утопічна система в плані непередбачуваних наслідків при реалізації не виняток. Шарль Жид і Шарль Ріст з приводу того, як утопічно уявляли собі сенсімоністи хто й за якими критеріями буде оцінювати здібності членів суспільства та внесок кожного в загальне виробництво (головні посадові особи, яких “інстинктивно почуття буде природно спонукати керуватися лише загальними інтересами”, й головним серед них буде *“той, хто найбільше цікавиться долею суспільства”*), зауважили: “Це не дуже втішно, оскільки навіть у найвеличніших людей інколи відбувається прикре змішування особистого інтересу з громадським [6, с. 177]”. Фактично сенсімоністи ідеалізували людську натуру. Однак, ідеалізація людини є лише одним з аспектів утопії. Головна причина в тому, що утопія, відштовхуючись від заперечення або неприйняття існуючих соціальних реалій, є інтенцією створення ідеальної соціальної структури, збудованої з таких компонентів, які або не спостерігаються в дійсності, або властивості яких недостатньо досліджені, а тому їхня взаємодія є непрогнозованою. Зумовлена цим непередбачуваність наслідків – це чи не найяскравіший вияв дії ефекту емерджентності в соціумі, відкритий спочатку в фізиці.

Крім того, на утопічних планах радикальної реструктуризації суспільства позначалася історична обмеженість. Наприклад, Томас Мор і Томмазо Кампанелла, живучи в феодальному суспільстві, уявляли приватного власника виключно паразитом, що майже повністю справедливо для тієї суспільно-економічної формації. Про те, що власник, наприклад, підприємець-капіталіст, може відігравати корисну організаторську роль, вони, природно, не підозрювали. Тож доходили радикальному висновку – треба знищити приватну власність [7, с. 88, 90-92; 8, с. 63].

¹ Г. Костюк наводить склад так званого “мікоянівського пайка” часів Голодомору, який і зараз вражає [3, с. 161].

Цікаво, що зокрема Мор фактично говорить про майновому рівність без власності, що звучить досить суперечливою – виходить рівність у тому, чого ніхто не має. Під цим невдалим формулюванням він, судячи з усього, має на увазі рівність всіх у споживанні.

При цьому у Томаса Мора та Томмазо Кампанелли передбачається, що кожен буде сумлінно трудитися, одержуючи усе необхідне суворо нарівні з усіма. Тобто, досить наївно постулюється, що потреби нівельовані, а сумлінність і працелюбність іманентні кожному члену суспільства. У цьому висловлюється сумнів, що, правда, вустами співрозмовників головних героїв, від імені яких ведеться розповідь. Характерно, що ні Мор, ні Кампанелла переконливих заперечень не наводять (наприклад, Мореплавець у Кампанелли посилається на патріотизм соляріїв) [7, с. 93; 8, с. 38].

Неодноразові спроби реалізувати цей підхід на практиці провалилися. І в масштабі окремих комун (зокрема, організованих Робертом Оуеном та Етьєном Кабе в США), і в масштабах держав (зокрема, в період так званого “військового комунізму” в Радянській Росії). І цей невдалий утопічний досвід доведеться врахувати, коли людство таки впритул візьметься за проблему запровадження раціонального, екологічно обмеженого споживання, чого неможливо буде досягти без виведення індивідуальної самосвідомості всіх земель на якісно новий рівень. Фактично треба буде здійснити революцію в системі життєвих цінностей і цілей.

Спостерігаючи, що в сучасному їм соціумі люди тисячами гинуть від голоду, хвороб, надмірної експлуатації, Т. Мор і Т. Кампанелла створили утопії, в яких всі члени суспільства були забезпечені всім необхідним: житлом, одягом, їжею і навіть статевими зносинами. І на тому, як вони планували цього досягти, теж позначився фактор історичної обмеженості. Адже Мор і Кампанелла шукали шляхи розв’язання проблеми фізичного виживання своїх сучасників на гідному людині рівні, який відповідав тогочасним уявленням (до речі, Олександр Свєнтоховський зауважив, що пріоритетом розвитку людства завжди була турбота про те, як нагодувати та вдягнути всіх, а не “те, як гарантувати свободу особистості, не порушуючи прав суспільства [9, с. 411]”). Це з висоти нашого часу казармене існування громадян Утопії та Міста Сонця скидається на стійлове утримання. А суцільна регламентація всього життя громади викликає дуже неприємні асоціації з тоталітарними соціально-політичними структурами ХХ століття. Але ні Мор, ні Кампанелла, ні їхній попередник і, судячи з усього,

заочний навчитель Платон, ні більш пізні утопісти просто не знали, яких монстрів тоталітаризму може породити суцільна регламентація суспільного життя. Бо відповідного історичного досвіду в людства ще не було.

Говорячи про непередбачувані наслідки реалізації утопічних суспільних моделей, варто зауважити, що Мор виявився радикальнішим за Платона і запропонував повне скасування самого інституту приватної власності для суспільства в цілому, а не тільки для окремої групи. “Унаслідок цього виникла ідея залучення всього працездатного населення до суспільно-корисної праці під контролем відповідних функціонерів державного механізму й перетворення праці на основний обов’язок громадянина перед державою [2, с. 8]”. До речі, пізніше Ернест Тарбурі в своїй утопії зробив прогноз, який підтвердився історичною практикою: та частина праці, яку забирав капіталіст у робітника під виглядом додаткової вартості, в колективістському суспільстві забиратимуть рахівник і контролер [див. дет.: 9, с. 302].

У більшості авторів-утопістів, які розробляли свої суспільні моделі після Томаса Мора, все населення залучене до суспільно-корисної праці – один із персонажів “Подорожі до Ікарії” Етьєна Кабе сформулював це так: “...Республіка робить нас усіх однаково багатими, вимагаючи лише, щоб ми всі однаково працювали [10, с. 317]”. Вочевидь, звідси має витоки ідея “трудових армій” (примусово-добровільного залучення населення до колективної праці) в перші роки радянської влади. Реалізація і цього утопічного положення завжди давала протилежний результат – всі ставали не однаково багатими, а однаково бідними.

О. Руденко зробила ще одне суттєве зауваження: “Теократична модель Т. Кампанелли базується на прихованому радикальному припущенні: релігія розглядається як основний важіль реалізації утопії, але виступає насамперед організованим соціальним інститутом, нерозривно пов’язаним із системою державної влади й управління, а зовсім не справою сумління окремої людини. Наслідком цього є різке посилення соціального контролю: скасування не тільки приватної власності, а й приватного життя взагалі, аж до особистих помешкань і родинних зв’язків включно. Т. Кампанелла відкрив соціальну технологію безперервного “перемішування” людей, метою якої стало недопущення виникнення між ними будь-яких спонтанних стосунків. Отже, якщо свідомою або несвідомою метою Платона і Т. Мора було забезпечення незаперечного

підкорення людини владі, то Т. Кампанелла прагне до повного й остаточного розчинення людського “Я” в середовищі структурованого владою соціуму [2, с. 9]”.

До речі, технологія безперервного “перемішування” громадян була реалізована в полпотівській Кампучії: осіб, віднесених до категорії “75” (так називали виселених з міст в сільську місцевість після захоплення влади “червоними кхмерами” в 1975 р.), постійно переміщали з місця на місце для того, щоб ламати солідарність між людьми [11].

Однак повернемося до використання релігії при створенні ідеального соціуму. Варте уваги, що теократичні утопічні моделі при реалізації на практиці виявилися більш стійкими. Цікаве пояснення цьому дав Олександр Свентоховський: крім того, що такі комуні зв’язані релігією, так їхній склад ще й більш однорідний, а комунізм їх більш поміркований. В той час, як комуні суто економічні складалися із суміші найрізноманітніших в моральному та інтелектуальному плані суспільних елементів, випадково об’єднаних ідеєю, “дуже слабо прикріплену” до їхніх понять і схильностей, – ідеєю спільності майна, – сектантські громади, навпаки, складалися зазвичай з одного суспільного прошарку, мали більше духовної єдності й були скріплені й злиті в одну масу спільним фанатизмом... “До того ж, релігійні громади не мали необхідності надто ж обмежувати індивідуалізм, оскільки комунізм в них був частковий, звичайно обмежений сімейною власністю. Завдяки цим відмітним рисам вони завжди були об’єднаннями з низьким розумовим рівнем і тісним кругозором, форми їхні були непорушні, вони були далекі від піднесених цілей, що відривають від землі, однак зате цю землю експлуатували вони хазяйновито та продуктивно [9, с. 243-246]”.

Свентоховський наводить переконливий приклад – релігійна комуна в Парагваї проіснувала понад 100 років з кінця XVI ст. до середини XVIII ст. Її статут написали двоє сучасників Т. Кампанелли – єзуїти Кательдіно та Мачета. Комуна фактично була державою в державі. Всі поселення були збудовані за одним планом, грошового обігу не було, все майно вважалося власністю Бога, завдяки чому єзуїти розпоряджалися плодами праці всіх громадян. Після того, як Іспанія передала Парагвай Португалії, португальський міністр Помбал у 1768 році зруйнував цей проект єзуїтів [9, с. 86-89].

Іманентна риса будь-якої тоталітарної системи полягає в тому, що норми людяності на дисидентів не поширюються. Якщо в Уто-

пії тих, хто не вірить у потойбічне життя, “не визнають навіть за людей”, однак більш з моральних міркувань – адже вони не вважають, що їм обов’язково відплатиться за добро й зло, а тому не зв’язані в своїх вчинках почуттям відповідальності. То в Місті Сонця з цими людьми розмова коротка: “Але якщо злочин скоєно або проти свободи держави, або проти бога, або проти вищої влади, то без будь-якого співчуття вирок виноситься негайно. І такі злочинці караються лише смертю [8, с. 90]”.

Дивно, що Кампанелла допускає безжальні репресії проти тих, хто виступає “проти вищої влади”. Як свідчить його ж життєвий досвід (він половину життя просидів за ґратами), цей шлях веде до тюремних підземель, а не до Міста Сонця...

Томмазо Кампанелла заклав в свою систему ще один елемент, який при реалізації перекреслює благі наміри, заради яких запроваджується. Це абсолютне знищення інформаційного суверенітету особистості. Це не лише внутрішнє шпигунство [8, с. 64], яким тотальний нагляд не обмежується. Солярії завжди “ходять і працюють загонами”. Крім того, “... все Місто на таємній сповіді... відкриває свої гріхи властям, які водночас і очищають душі, й довідуються, до яких гріхів найбільш схильний народ [8, с. 92]”. При цьому автор наївно вважає, що інформацію передають знизу вгору не називаючи імен, а просто констатуючи найбільш “тяжкі й шкідливі для держави” гріхи. Таким чином верховний правитель дізнається “до яких гріхів найбільш схильне Місто, і піклується про викорінення їх належними засобами [8, с. 93]”. Ці засоби за Кампанеллою – жертви, молитви і публічна сповідь самого правителя. Зворушлива картина, яка, на жаль, не відповідає політичним реаліям взагалі та сучасним Кампанеллі зокрема. Адже самим “належним засобом” боротьби з “гріхами, шкідливими для держави”, в історії і до, і після Кампанелли, на жаль, було відсікання голів, у яких думки про ці гріхи зароджуються.

Крім спостерігачів, нагляд здійснювали посадові особи. Це ж і в Томаса Мора. В обох системах це привілейований прошарок, безпосередньо причетний до розподілу благ. Наприклад, в Утопії їм дозволяється не працювати, але Т. Мор наївно думає, що цим правом вони не користуватимуться, щоб подавати співгромадянам добрий приклад. При цьому простодушно запевняє: вони не чинять спротиву своєму переобранню (посади керманічів виборні), внаслідок чого можуть повернутися до фізичної праці, яка вважається покаранням!

Більш пізні утопісти, як правило, йшли іншим шляхом – аби щоденна поведінка громадян не завдавала шкоди інтересам суспільства в цілому, вони пропонували не тотальний контроль, а високу самосвідомість. Найяскравіший приклад у цьому плані – “Ікарія” Етьєна Кабе. Але як цього досягти – жоден з них переконливо не пояснив. І спроби реалізувати це на практиці провалилися, зокрема, нагадаю, і в Е. Кабе.

Наостанок зауважимо: нинішня ситуація породжує небезпеку повернення до ідеї тотальної регламентації життя суспільства, яку заклав в утопічну традицію ще Платон у своїй “Державі”, і розвинули Томас Мор в “Утопії” та Томмазо Кампанелла в “Місті Сонця”. Екологічна криза, яка набуває зараз, на початку глобалізації (і значною мірою нею спричинена), планетарних масштабів, очевидно породить потребу в контролі над поведінкою людей, і не лише на виробництві.

Тож не можна виключати того, що наближення цієї кризи до критичної межі викличе потребу в швидких рішучих діях, які, без сумніву, не можна буде здійснити у межах наявних міжнародних демократичних інституцій. Що, природно, породить спокусу звернутися до авторитарних методів, недемократичність яких виправдовуватиметься необхідністю загального порятунку. І чим ефективнішими на першому етапі будуть ті авторитарні методи щодо відвернення глобальної катастрофи, тим більша вірогідність переродження загальнопланетарного людського співтовариства на тоталітарну структуру.

Література:

1. Платон. Государство / Платон // Филеб; Государство; Тимей; Критий / Платон; под общ. ред. А. Ф. Лосев, пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева. – М.: Изд-во “Мысль”, 1999. – С. 79-420. – (Классическая философская мысль).
2. Руденко О. М. Світоглядно-утопічні трансформації державного управління ХХ століття: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. наук з держ. управління: спец. 25. 00. 01 “Теорія та історія державного управління” / О. М. Руденко. – К., 2002. – 20 с.
3. Костюк Г. О. Сталінізм в Україні (генеза і наслідки): Дослідження і спостереження сучасника / Г. О. Костюк; [авт. передм. Ю. Бадзьо; пер. та упоряд. Р. Харчук]. – К.: Смолоскип, 1995. – 508 с.
4. Бек А. Новое назначение / А. Бек. – М.: Книжная палата, 1987. – 215 с. – (Популярная библиотека).

5. Попов Г. С. С точки зрения экономиста / Г. С. Попов // Новое назначение / А. Бек. – М.: Кн. палата, 1987. – С. 187-213.
6. Жид Ш. История экономических учений: пер. с фр. / Ш. Жид, Ш. Рист.; предисл. Я. И. Кузьмина. – М.: Экономика, 1995. – 544 с. – (Экон. наследие).
7. Мор Т. Утопия / Т. Мор. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 270 с.
8. Кампанелла Т. Город Солнца / Т. Кампанелла. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 175 с.
9. Свентоховский А. История утопий / Александр Свентоховский; вступ. ст. А. Р. Ледницкого; пер. с польск. Е. Загорского. – М.: Типография В. М. Саблина. – 1910. – XXIV, 427 с.
10. Кабе Э. Путешествие в Икарию / Этьен Кабе // Зарубежная фантастическая проза прошлых веков: Социал. утопии: [Сборник: Пер. с латин., англ., фр. / сост., вступ. ст., примеч. И. Семибратовой; иллюстрации С. Михайлова]. – М.: Правда, 1989. – С. 287-432.
11. Марголен Ж.-Л., Рігульо П. Камбоджа: країна неймовірного злочину / Ж.-Л. Марголен, П. Рігульо // Чорна книга комунізму: Злочини, терор і репресії / Куртуа С., Верт Н., Панне Ж.-Л. та ін.; пер. з фр. Я. Кравця. – Львів: "Афіша" 2008. – Розд. 4, гл. 3. – С. 522-574.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету "Острозька академія" **Д. М. Шевчук**

УДК 37.013.3:37.02

Інна Прудченко

**СЕМАНТИКА І ДІАЛЕКТИКА ФУНКЦІОНУВАННЯ
ПОНЯТЬ “ЗМІСТ ОСВІТИ” І “ЗМІСТ НАВЧАННЯ”**

*Навчання прагматичне: людина здобуває
знання і вміння, щоб потім чогось досягти.
Освіта ж – сама по собі цінність,
і цим вона схожа на любов.*

Петер Бієрі

Проаналізовано проблему функціонування, тлумачення та узгодження понять “зміст освіти” і “зміст навчання”. Здійснено спробу виявлення їх реальної суті, осмислення діалектики функціонування позначених ними феноменів. У зв’язку з цим досліджено семантичну основу і категорійний статус ключових у педагогіці понять – “освіта” і “навчання”.

Ключові слова: освіта, навчання, зміст освіти, зміст навчання, семантика, діалектика.

I. Prudchenko. Semantics and dialectics of functioning of concepts “content of education” and “content of educating”

The problem of functioning, interpretations and concordances of concepts “content of education” and “content of educating” is analyzed. The attempt of exposure of their real essence, comprehension of dialectics of functioning of mark by them phenomena is carried out. The semantic founding and category status of key in pedagogics concepts – “education” and “educating”, – is investigational in this connection.

Keywords: education, educating, content of education, content of educating, semantics, dialectician.

И. Прудченко. Семантика и диалектика функционирования понятий “содержание образования” и “содержание обучения”

Проаналізована проблема функціонування, інтерпретації та узгодження понять “содержание образования” и “содержание обучения”. Осуществлена попытка выявления

их реальной сущности, осмысления диалектики функционирования обозначенных ими феноменов. В связи с этим исследовано семантическое основание и категориальный статус ключевых в педагогике понятий – “образование” и “обучение”.

Ключевые слова: образование, обучение, содержание образования, содержание обучения, семантика, диалектика.

Постановка проблеми. Нинішні трансформаційні процеси в освіті актуалізують низку важливих теоретико-методологічних проблем, серед яких особливо вирізняється проблема, пов’язана з переглядом і удосконаленням педагогічної терміносистеми. Упорядкування і систематизації потребують як традиційні педагогічні категорії, так і сучасні, що презентують нові наукові напрямки. Загалом для модерної педагогіки, на переконання більшості учених, характерною є “понятійна катастрофа” (В. Слободчиков), що зумовлена втратою категорійного статусу окремих дефініцій, їх ідеологічною зашореністю, “розмитістю” контурів окремих формулювань. Усе це пояснюється невідповідністю узвичаєного смислового і змістового наповнення понять, що курсують у педагогіці, сучасним соціокультурним освітнім програмам, які задають абсолютно нову “формацію мислення і діяльності” і зміщують акценти висхідних педагогічних категорій і визначень.

Вияткової уваги у зв’язку з цим потребують стрижневі педагогічні дефініції – зміст освіти і зміст навчання, численні інтерпретації яких сьогодні ускладнюють і, почасти, унеможливають пошук і вирішення найбільочіших освітніх проблем. Так, тлумачення змісту освіти нині коливається у діапазоні “все те, що підлягає засвоєнню” – “рівень розвитку особистості”. До того ж традиційним є ототожнення понять “зміст освіти” і “зміст навчання”, що спричинено нерозумінням діалектики їх взаємовідношення.

Виявлення специфічних особливостей і семантики змісту освіти і змісту навчання пов’язано, насамперед, з інтерпретацією родових понять “освіта” і “навчання”, які мають важливе методологічне значення для розуміння логіки побудови педагогічної науки, розробки її категоріального апарату, трактування сутності процесу навчання, освіти і підготовки. Означені поняття набувають сьогодні нового значення і смислів, що пов’язано зі зміною контексту їх функціонування. Тривалий час ці поняття побутували у межах ідеї завершеності, нині ж вони мають призвичаїтися до функціонування у рамках ідеї розвитку.

Аналіз досліджень і публікацій. Представлена у статті проблема ґрунтується на аналізі джерел, у яких безпосередньо чи опосередковано порушувалося питання структурування категорій “зміст освіти” і “зміст навчання”. Особливо цінними стали роботи А. Вербицького, В. Ледньова, Н. Мойсеюк, Ю. Сенько, В. Слободчікова, І. Харламова, В. Юрісова, які зосередили увагу на виявленні специфіки означених понять, їх взаємозумовленості. Спроби розширення рамок досліджуваних понять до меж філософських категорій знаходимо у працях Т. Буйко, А. Малінкіна, Б. Петер, О. Саннікової, М. Штірнер, М. Шіллер. Для теоретико-методологічного обґрунтування дефініцій “зміст освіти” і “зміст навчання” важливими стали роботи М. Громкова, І. Марєва, А. Спіркіна.

Мета статті полягає в обґрунтуванні необхідності перегляду стрижневих педагогічних дефініцій – зміст освіти і зміст навчання, пошуку причин порушення логіки їх співвідношення й вирізнення специфіки функціонування.

Виклад основного матеріалу. Відходить далеко у минуле представлення освіти як набуття систематичних знань, умінь і навичок. Сучасна освіта – це формування і розвиток особистості, який має варіативний, непередбачуваний характер, що виключає абсолютне його програмування. Зорієнтованість на особистість як основна розпізнавальна ознака освіти скеровує останню на загальний духовний процес формування всебічно розвиненої людини, на її “моральний вигляд” і процес його формування. Одразу зацентруємо увагу на тому, що ми відкидаємо будь-які наявні на сьогодні нарікання у бік ідеологеми “формування всебічно розвиненої особистості”. Вона має бездоганий сенс і вагу і виправдовує себе вже хоча б тим, що пережила не одне людське життя і до нині залишається неспростовним заклик до людської довершеності, огортає і надихає вірою у безмежність людських потенцій. Її значущість не применшується або ж не відкидається лише тому, що комусь (скажімо, певному соціуму, певній освітній системі) зручно термін “всебічний” розуміти як формування однотипних здібностей або ж сторін (ракурсів) розвитку у всіх без винятку людей. При цьому, як правило, не зважається на доречність і потребу у певному напрямку розвитку самої людини.

Нині спостерігаємо порушення логіки співвідношення основних педагогічних категорій – освіта та навчання. Перша поглинула собою і майже ототожнилась із навчанням (бачиться його результатом), а останнє, у свою чергу, звелось до засвоєння на-

вчальної інформації (відомо ж, що “інформація – це ще не знання, знання – не освіта...” [3]). Потрібно усвідомити, що відмінність у тлумаченні зазначених понять є принциповою. Освіта є результатом не навчання і виховання, а внутрішньої особистісної трансформації людини, що відбувається під впливом самонавчання і самовиховання (таким чином, результатом навчання є поштовх до такої трансформації). “Освіта є щось таке, що люди здійснюють по відношенню до себе і для себе: людина сама себе “освічує”. Вивчити нас можуть й інші, але “освічити” себе ми можемо лише самотійно... Освічити себе – зовсім не те, що навчитися чомусь. Ми вчимося з метою набути різноманітні вміння; працюємо над своєю освітою – щоб чимось стати, щоб на свій власний лад перебувати у світі” [8, с. 8].

Здобути освіту не можливо, її потрібно виплекати в собі, змінивши себе, докладаючи певних зусиль, перейшовши певний рубіж себе теперішнього. Результатом освіти стає інший погляд на власну життєдіяльність, систему цінностей і моральних норм; народжується інше, якісно витонченніше розуміння і бачення світу і свого місця в ньому. Освіта не виступає єдністю навчання і виховання. Вона є їх концентрованим, достеменно відфільтрованим і трансмутованим автентичним (для кожної окремої людини) сплавом.

На результат освіти претендує освіченість. Влучну характеристику останньої, на нашу думку, дає Бієрі Петер:

– “...бути освіченим означає мати уявлення про багатогранність світу, поважати чужу культуру, відмовитися від наївного почуття власної переваги”;

– “освіченість – ...дозволяє відрізнати правильний рух думки від пустої риторики. ... Це високе благо можна назвати інтелектуальною непідкупністю”;

– “освічена людина... знає себе і усвідомлює як важко здобувати це знання. Вона спостерігає свій образ зі скептичною пильністю і весь час підтримує її начебто у зваженому стані. Вона усвідомлює крихку багатоманітність свого внутрішнього світу і не приймає соціальну ідентичність за істинну”;

– “освічена людина сама визначає образ своєї душі – тим, що невпинно, знову і знову переоцінює себе і готова переносити невпевненість в собі, що виростає з цього”;

– “освічену людину можна розпізнати по тому, як різко вона реагує на все, що перешкоджає її освіті... Людина освічена взагалі хворобливо реагує на багато що: її дратує брехливість реклами і

передвиборчих компаній, тріскучі фрази і лицемірство всіх видів і сортів, пишномовна риторика і наскрізь цинічна інформаційна політика військових властей, партійна пропаганда, надутий тон газет, що позиціонують себе осередком освіти” [8, с. 9-14].

Отже, освіченість не являє собою певну суму знань, а освіта не виступає категорією знання чи переживання, а узгоджується з індивідуальним людським буттям, є індивідуально самотутнім образом, що дозволяє визначати її як категорію буття (М. Шелер). Змістовною основою освіти є *освітнє знання*, яке не редукується до будь-якої монопредметності (не є монодисциплінарним корпусом знання). Його фундаментальною відзнакою виступає орієнтація на духовне становлення людини, на виявлення її призначення. Освіта у такому випадку окреслює межі динаміки духовної діяльності людини і цим самим забезпечує цілісність останньої, утворюючи її мікрокосм і універсум. Саме освітнє знання визначає місію освіти – протистояння несвободі. Виходячи з цього його не можна отожднювати з прагматичним, бо у такому випадку воно втратить свій сенс і призведе до винищування свободи освіти в суспільстві, спричинить руйнацію людської цілісності. Оскільки освітнє знання є результатом конструктивної дії індивідуального людського переживання, то, відповідно, не може підпорядковуватися інституціоналізованим загальним нормам, які принижують означення і певність індивідуальності. Тобто, до освіти людину спонукає лише її власна внутрішня потреба, а не зовнішні по відношенню до неї цілі. Саме тому освітнє знання є особистісним знанням.

Результатом змісту освіти є не лише освітнє знання, а й породжена ним воля; знання при цьому повинно вмерти, щоб воскреснути в якості волі. Як таке воно стає абсолютним. Абсолютне знання – це істина, наближення до якої народжує відчуття готовності до всього, позбавляє страху, невпевненості [12].

На противагу освіті, що не задається людині ззовні, навчання природжене до інституціоналізації. Воно зазнає впливу з боку соціальних інституцій, бо орієнтоване на формування вмінь і навиків, необхідних для виконання суб’єктом тієї чи іншої соціальної функції. Змістовною основою навчання виступає *навчальне знання (пізнання)*, що представлене як форма подання всезагального досвіду, а його результатом – *навченість*¹, в основі якої – набуті

¹ За І. Харламовим, навчання – це “процес набування людиною знанням, умінь і навиком, у наслідок чого в ній відбуваються певні особистісні зміни (вона стає більш знаючою і здатною до виконання нових видів робіт), утворюють-

знання, уміння і навички. Таке знання сміливо можна назвати, слідуючи класифікації М. Шелера, науковим або позитивним (знання “позитивної” науки), діяльним (знання заради панування й досягнень). За вченим, таке знання становить фундаментальний рівень людського пізнання. “На цьому рівні людина намагається раціонально пізнати процеси зовнішньої і внутрішньої природи, щоб за допомогою понять і законів оволодіти ними, поставити їх під контроль, вміти змінити їх у власних цілях і передбачати їх вірогідний розвиток” [5].

Зазвичай навчальне знання орієнтоване не на засвоєння сутті речей (унеможлиблює таке засвоєння те, що воно розсипане по численних дисциплінах), а на їх явленні людині. Навчальне знання – знання як володіння і власність. Знання, що представляє зміст навчання, не є завершеним, прозорим; воно залишається матеріальним, тимчасовим, формальним, позитивним. Таке знання обтяжує собою, а тому при найменшій можливості (скажімо, його незатребуваності) спустошується, знецінюється, зникає [12].

Питання узгодженості категорій “освіта” та “навчання”, “зміст освіти” й “зміст навчання” слід розглядати в контексті класичної філософської проблеми “всезагальне – одиничне (індивідуально-особистісне)”, що особливо гостро постає в освітній сфері і виявляється у протиставленні традиційних і нетрадиційних освітніх парадигм (Буйко Т., Кутирєв В., Левко А., Рахманін В. та ін.). Так, перша з них характеризується своєю орієнтацією на всезагальне у вигляді наукового знання (яка і до тепер залишається переважаною, не дивлячись на численні спроби теоретиків і практиків від педагогіки встановити перевагу індивідуалізованого навчання і виховання). Традиційна освітня парадигма послуговується сцієнтисько-технократичним підходом, що є стрижневим у, так званій, масовій освіті. Він скерований на раціональне пізнання і професіоналізацію. Нетрадиційна парадигма освіти відстоює пріоритет індивідуально-особистісного розвитку, і, відповідно до цього, послуговується гуманітарним підходом, зорієнтованим на розвиток особистісних смислів, на певну загальну систему координат, що не зводиться до раціонального пізнання. Розв’язання означених суперечностей сьогодні потребує не поглиблення протистояння згадуваних підходів і парадигм, а радикального переформулювання проблеми “всезагальне – індивідуально-особистісне”, спрово-

ся нові якості. Відповідно, навчання певною мірою виступає як засіб освіти” [11, с. 100].

кованого постмодерністським зведенням нанівець Всезагального. “Сьогодні, після десятиліття активного дискутування правомірності постмодерністського руйнування всезагальних конструкцій європейської культури, стає все більше зрозумілою безперспективність абсолютизації Відмінності (як і будь-якої іншої абсолютизації)” [1]. Для подальшого аналізу означеної проблеми більш детально зупинимося на характеристиці і пізнанні всезагального.

Всезагальне, що мислиться як світове ціле, уявляється нам двопланово: як предметне, і як сутнісне світове ціле. Пізнання всезагального починається з пізнання предметної структури світу (пізнання на рівні явищ), елементи якої є частинами (кожна з яких виступає одиничним) цього цілого. Світове ціле у предметному ракурсі зазвичай розглядається як сума його частин, пізнання яких і вважається пізнанням цілого. Далі пізнання всезагального продовжується через сутнісну структуру світу (пізнання на рівні сутності)¹, що розмірковується як гранична концентрована основа всезагального, його субстанція. Оскільки всезагальне не існує окремо, а лише як закон народження і життя одиничного, то і його пізнання відбувається через одиничне. Але специфікою такого пізнання є те, що воно здійснюється крізь призму особливого. Останнє хрестоматійно трактується як “міра і спосіб об’єднання всезагального і одиничного в одному явищі” [10, с. 204]. Повертаючись до питання пізнання всезагального через пізнання сутнісного світового цілого, зазначимо, що воно відбувається через індивідуальне в людині, що виступає в ролі особливого. Отже, шлях пізнання всезагального здійснюється через пізнання предметної структури світу (на рівні явищ), далі крізь призму людської індивідуальності потребує заглиблення в сутнісну структуру світу через концентрат всезагального, що міститься в одиничному (кожному предметі пізнання).

Таким чином, пізнання на рівні явищ – *предметне пізнання*, – відбувається у процесі навчання. Пізнання ж суті (*сутнісне пізнання*) засвоєних у процесі навчання явищ відбувається в освітньому процесі. Звідси слідує, що зміст навчання, як і зміст освіти представлені одними і тими ж самими (об’єктивно існуючими, ззовні заданими) явищами, що потребують пізнання (припускаємо, що саме це спричинило синонімізацію і ототожнення зазначених по-

¹ Така послідовність – чітко закономірна, бо ж “для того, щоб проникнути у світ сутностей, людина повинна навчитися розшифровувати даний їй у відчуттях світ явищ” [10, с. 195].

нять). Однак сама процедура пізнання явищ різниться. На рівні змісту навчання явища пізнаються у їх кількості, різноманітності форм, способах взаємодії, мірі узгодженості тощо. На рівні змісту освіти пізнання явищ поглиблюється. Обов'язковим при цьому є відбір певної кількості явищ, що відбувається індивідуально кожним вихованцем відповідно до його здібностей, нахилів, інтелектуально-пізнавальних уподобань. Тому процес сутнісного пізнання (освітній процес) є дуже особистісним, інтимним. Результатом такого пізнання (засвоєння змісту освіти) є пізнання сутності. Але при цьому важливим є не лише сам факт засвоєння суті явища, а його трансформаційний вплив на особистість суб'єкта пізнання. Отже, пізнання суті явищ змінює саму людину, облагороджує, довершує, сприяє всебічному її розвитку.

Навчальний і освітній процеси можуть відбуватися як одночасно, так і порізно. Так, пізнання одного явища здійснюється поступово: спочатку в процесі навчання, далі – в освітньому процесі. Однак пізнання кількох явищ уможливорює одночасне протікання і процесу навчання, і процесу освіти.

Традиційна інтерпретація змісту освіти як сукупність знань, умінь і навиків (заздалегідь відомих, чітко вивірених і обґрунтованих), набутих у результаті навчання зумовила тлумачення змісту освіти як анонімного, всезагального, статичного, ізоморфного соціальному досвіду, позаособистісного. На противагу змісту освіти навчальний зміст навпаки визнається особистісним, інтимним, він розгортається "тут і зараз", його не можливо тиражувати, оскільки той реально твориться у процесі навчання і є продуктом співтворчості вчителя і учня, викладача і студента (Ю. Сенько). Його результатом є відношення, цільові установки учасників педагогічного процесу, їх ціннісні орієнтації, способи співпраці тощо. У зв'язку з цим перед учителем (викладачем) постає важливе, за своєю суттю творче, завдання – перетворення змісту освіти у зміст навчання [9, с. 141-143, 145-146]. По суті, тут спостерігаємо перекручування, взаємозаміну понять "зміст освіти" і "зміст навчання". Якщо виходити з узвичаєного на сьогодні трактування освіти як мети, по відношенню до якої навчання виступає у якості *одного із* засобів і шляхів її досягнення (відповідно і зміст навчання мислиться важливим підґрунтям змісту освіти, його першорядним джерелом), то логічно було б стверджувати про перетворення змісту навчання у зміст освіти, а не навпаки. Адже зміст навчання слугує реалізації мети, яку уособлює в собі освіта.

Поряд з цим існують й інші тлумачення понять “зміст освіти” і “зміст навчання”, здійснено спроби їх узгодження. Так, І. Марєв доводить, що зміст освіти “представляє собою ту інформацію, яка кодується в результаті навчально-виховного процесу і стає незмінним компонентом чуттєво-рухливих уявлень, стилю мислення окремої людини”. Така інформація виступає “семантичною основою понятійного та категоріального апарату освіченої людини, основою комплексу підходів і прийомів, що використовуються на свідомому чи підсвідомому рівні інтегральної діяльності інтелекту в процесі пошуку рішення” [6, с. 100]. Тобто зміст освіти як потенційна можливість для активної творчої діяльності видається чи не основним компонентом особистості майбутнього спеціаліста. Він є результатом тривалого взаємоузгодження теоретичних положень і досвідних даних, наслідком “привласнення” теоретичних знань, перенесення їх у розряд особистісних. Такий процес характеризується як “процес засвоєння семантичного значення навчального змісту, без якого цей зміст залишається лише сумою символів, тобто інформацією, теоретично корисною, але практично марною” як для окремої людини, так і для суспільства [6, с. 101]. Отже, зміст навчання (навчальний зміст) у чистому вигляді представляє собою символічну, графічну та ін. інформацію. Разом з тим він включає в себе семантичне значення цієї інформації. Результатом засвоєння семантично забарвленої навчальної інформації (за сприянням викладача) є закодована інформація (семантична основа освіченої людини), що становить собою зміст освіти.

Розводить поняття “зміст освіти” та “зміст навчання” й А. Вербицький. Під змістом навчання він розуміє продукти соціального досвіду, що представлені для сприйняття і засвоєння у знаковій формі навчальної інформації (зміст навчання як система навчальної інформації). Вчений навчальний зміст уявляє уніфікованим, статичним утворенням, розробленим для всіх учнів (студентів), що закладається у навчальні плани і програми. Беручи до уваги той факт, що при одному й тому ж навчальному змісті люди зазвичай отримують різний рівень освіти, Вербицький А. зміст освіти інтерпретує як “рівень розвитку особистості, предметної і соціальної компетентності людини, який формується у процесі виконання навчально-пізнавальної діяльності і може бути зафіксований як її результат на даний момент часу” [2, с. 23]. Тобто зміст освіти є визначальним у формуванні особистісних і професійних якостей людини у процесі взаємодії педагога і вихованця у ході трансляції і засвоєння змісту навчання.

Незважаючи на те, що здебільшого під змістом освіти розуміють систему наукових знань, інтелектуальних і практичних умінь і навичок, а також досвід здійснення способів творчої діяльності, пошукової роботи й досвід емоційно-ціннісних ставлень, Мойсеюк Н. переконана, що зміст освіти не є сукупністю складових, “а деяка “критична маса”, яка забезпечує широкий загальний світогляд, системне мислення, загальнонаукові вміння і навички, імпульси до саморуку, розвитку здібностей, нахилів” [7, с. 109]. У схожому напрямку мислить і Ледньов В., який вважає, що під змістом освіти слід розуміти “зміст процесу прогресивних змін властивостей в якості особистості” [4, с. 26].

Висновки. Як бачимо, проблема узгодженості понять “зміст освіти” і “зміст навчання”, вирівнювання логіки їх розгортання і до нині залишається невирішеною, а тому і дискусійною. На нашу думку, причина такого стану справи криється у відсутності розуміння того факту, що педагогіка, як і будь-яка інша наука, розвивається і збагачується за рахунок своїх новітніх досягнень. Разом з цим переглядається і певним чином трансформується її понятійно-категоріальна база: в процесі знаходження раніше невідомих закономірностей і явищ з’являються нові поняття, а традиційні набувають нового значення і смислів. Особливої ваги у зв’язку з цим набуває розгляд варіантів трактування означених понять, які виходять за межі атрибутивно-функціональних визначень, розширюють їх рамки до меж філософських категорій. Так, зміст освіти трактуємо як особистісний, глибоко внутрішній процес сутнісного осягнення навколишнього світу й індивідуального зростання, як привласнення певного стану, устремління до певної єдності, спільності. Зміст навчання розуміємо як спосіб і шлях предметного осягнення світу, що орієнтується на його практико-технологічну трансформацію. Діалектика функціонування і узгодженості понять “зміст освіти” і “зміст навчання” криється у логічній їх взаємозумовленості: зміст навчання, що забезпечує розуміння оточуючих речей і даності, є незмінною і незамінною основою змісту освіти, який спрямовує нас до пізнання об’єктивної істини і істинного розуміння самого себе.

Перспективи подальших досліджень. Окреслюючи шляхи подальших досліджень у цьому напрямку, зазначимо, що ми не претендуємо на винятковість і вирішальність своїх висновків, адже проблема впорядкування педагогічної терміносистеми, з огляду на її не тривіальність і вагомість, потребує всебічного, деталь-

ного аналізу, що має бути здійснений не лише у рамках наукової статті, а й у форматі дисертаційної (монографічної) розвідки. На особливу увагу сьогодні заслуговує дослідження проблеми втрати категорійного статусу низки педагогічних дефініцій, питання ідеологічної заштампованості категорійно-понятійного апарату педагогіки, аморфності окремих понять і т. д.

Література:

1. Буйко Т. Н. Основания учебного знания в поликультурном контексте: поиски философии образования [Електронний ресурс] / Т. Н. Буйко // Учебное знание как основа порождения культурных форм в университетском образовании: Материалы научно-практ. конф. (Минск, 14-15 ноября 2000 г.); [под ред. М. А. Гусаковского]. – Мн.: ЗАО “Пропилей”, 2001. – 360 с. – Режим доступа: <http://charko.narod.ru>.
2. Вербицкий А. А. Активное обучение в высшей школе: контекстный подход: [метод. пособие] / А. А. Вербицкий. – М.: Высш. шк., 1991. – 207 с.
3. Громкова М. Т. Синергия духовного и материального в условиях глобализации / М. Т. Громкова // Глобализация: синергетический подход. – М.: РАГС, 2002. – С. 166-172.
4. Леднев В. С. Содержание образования: сущность, структура, перспективы / Вадим Семенович Леднев. 2-е изд., перераб. – М.: Высш. шк., 1991. – 224 с.
5. Малинкин А. Н. Макс Шелер о реформе высшего образования в Веймарской республике [Електронний ресурс] / А. Н. Малинкин // Логос, 2005. – № 6 (51). – С. 50-59. – Режим доступа: <http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/21/52>
6. Марев И. Методологические основы дидактики / Иван Марев. – М.: “Педагогика”, 1987. – 223 с.
7. Мойсеюк Н. Є. Педагогіка: [навч. посібник] / Неля Євтихіївна Мойсеюк. – 2-е вид. – К., 1999. – 350 с.
8. Петер Б. Что значит быть образованным человеком. Речь на открытии Педагогического колледжа в Берне / Биери Петер // “Новые знания”. – 2008. – Ноябрь. – С. 8-14.
9. Сенько Ю. В. Гуманитарные основы педагогического образования: курс лекций: [учеб. пособ. для студ. высш. пед. учеб. заведений] / Юрий Васильевич Сенько. – М.: Издательский центр “Академия”, 2000. – 240 с.
10. Спиркин А. Г. Основы философии: [учеб. пособие для вузов] / А. Г. Спиркин. – М.: Политиздат, 1988. – 592 с.
11. Харламов И. Ф. Педагогика: [курс лекций] / Иван Федорович Харламов. – Мн.: Изд-во БГУ, 1979. – 464 с.

12. Штирнер М. Ложный принцип нашего воспитания, или Гуманизм и реализм [Електроний ресурс] / Макс Штирнер // Бим-Бад Борис Михайлович: официальный сайт. – Режим доступа: http://www.bim-ad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=1883&binn_rubrik_pl_articles=155

13. Юрисов В. А. Интеграционные образовательные процессы в системе непрерывного образования / В. А. Юрисов // Непрерывное образование как педагогическая система: [сб. науч. тр.]. – М.: НИИВШ, 1989. – С. 36-48.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних наук Житомирського державного технологічного університету **В. І. Муляр**

УДК 111.1:130.121:165.241

Світлана Киселиця

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНЕ ПІДґРУНТЯ ВІРИ

У статті автор прагне обґрунтувати фундаментальну роль віри у процесі пізнання світоглядної істини, розмежувати поняття релігійної та філософської віри у структурі знання, зголошувється визнати наявність епістемологічних засад будь-якого різновиду віри, оскільки остання є сенсобуттєвим виміром особистісного існування у формі переконання.

Ключові слова: віра, пізнання, світогляд, істина, знання, переконання.

S. Kyselytsy/ Epistemological foundation of belief. In this article the author aspires to clarify the nature of truth world outlook, to separate the notion of religious and philosophical belief in the structure of knowledge, declare to recognize the epistemological foundation of any type of belief, because the last is existential dimension of personal world outlook.

Key words: belief, cognition, personal world outlook, truth, knowledge, conviction.

С. Киселиця Эпистемологическое основание веры. В данной статье автор пытается обосновать основополагающую роль веры в процессе познания мировоззренческой истины, разграничить понятия религиозной и философской веры в структуре знания, берет на себя ответственность признать наличие эпистемологического основания любой разновидности веры, поскольку последняя является смылосодержащим измерением личностного существования в форме убеждения.

Ключевые слова: вера, познание, мировоззрение, истина, знание, убеждение.

В історії філософії поняттю віри іноді надається розширене гносеологічне значення: інтуїція, догма, трансуб'єктивне буття, досвід, Абсолют, свідомість, аксіома, істина, Бог, постулат, афект тощо. Її семантичне розмаїття особливо гостро виявилось у добу Модерну. Аналіз успіхів природознавства та критика догматичної

метафізики того часу німецькому філософу І. Канту дозволяють стверджувати: емпіризм та раціоналізм не можуть слугувати міцними методологічними засадами для досвідної науки. Гостро постало питання про знання позадосвідне – метафізичне – як бути із критерієм істини у царині тотальної неочевидності? Адже йдеться про значущість людського існування – про сенс життя, душу, благо, натхнення. Кант вирішує ці фундаментальні проблеми не у рамках старої методології – не догматично і скептично, а з принципово нових позицій.

Креативна значущість віри у структурі пізнання була визначена полемікою Якобі з Кантом, у якій останній небезпідставно і пафосно вважаючи цариною віри не тільки буття божественного світу, а й емпіричного, таким чином профанував або секуляризував поняття віри. У вченні поціновувача критичного раціоналізму немає місця вірі без знання, що заповнює його недостатність у системі людської орієнтації. Він критикує усі різновиди віри (прагматичну, доктринальну, негативну), що виникають із потреби зменшити непевність навколишнього світу і зняти відчуття негарантованості людського життя [1]. Тим самим вступає в конфлікт із теологією, а також із нерелігійними формами сліпої віри, звертаючи увагу на віру як ірраціональний варіант розважливості. Віра фанатиків, юродивих, авторитаристів безумовною уявою виключається тому, що є ставкою на “надрозумність” обраних представників людського роду і забезпечує індивіду можливість утечі від безумовного морального рішення.

Кант надає вірі фундаментальної ролі у власній трансцендентальній філософії, намагається встановити її творчий інтелектуально-вольовий потенціал, відмінний від теологічного та психологічного. Він стверджував, що в основі людського існування є три корінних питання: “Що я можу знати?”, “Що я повинен робити?” і “На що я можу сподіватися?”. Така логіка пізнання остаточно окреслює глибинне підґрунтя віри у структурі Кантівського пізнання і змушує ввести поняття моральної віри як єдиного надійного джерела та критерію істини і свободи волі. Автор ідеї збігу діалектики, логіки і гносеології вчинив би послідовно, якби узагалі виключив поняття віри із свого вчення, ввівши поняття надії.

Надія відрізняється від віри тим, що виступає не просто внутрішнім розумінням, а у вигляді інтуїтивної настанови передує дії і визначає вибір. Там, де гіпотеза стає джерелом практичних рішень, вона є сподіванням або впевненістю, аналогом вірогідного

знання. Надію можна виправдати, коли йдеться про розраду, віра бореться з розпачем, але як спонукальна сила вчинку потребує критичного ставлення до себе. Тож, оприлюднене нагальне завдання епістемології: створити істинне знання людини про світ у цілокупності теоретичного та емпіричного рівнів пізнання. Нам видається, що такий поворот в епістемології можна назвати емоційним відчуттям раціональності, що спирається на інтуїцію. Хоча – “Люби, Боже, правду!” – відтоді у науці таке положення справ тлумачилося як віра або містичний емпіризм.

У контексті нашого дослідження виявляється продуктивною думка англійського філософа Д. Г'юма про невизначеність матерії і духу, а відтак – амбівалентність у сприйманні людиною світу. Сумнівність, за Г'юмом, має творчий характер. Його світогляд ближчий до природи, ніж до надчуттєвої царини; це світ емпірика, а не раціоналіста. Скажімо, існування бога (Бога), як і будь-яких інших усталених метафізичних норм, не є доведеними. Релігійна гіпотеза (супранатуралізм) повинна бути дослідженою емпірично, з позиції людини чи закономірностей світобудови. Диво, або порушення правил взаємодії елементів природи, теоретично ймовірне, ніколи не доводилося настільки переконливо, щоб стати підґрунтям релігійної системи.

Цікаво, що дивовижні (непояснювані) явища завжди були результатом свідчень людей більш довірливих, ніж скептичних чи непристрасних споглядачів. Природні та моральні атрибути Бога, пізнані суб'єктом за методом аналогії, недостатньо очевидні задля використання їх у релігійній практиці. Г'юмівське вчення про афекти, що відіграють неабияку роль у структурі пізнання, багато в чому обумовлені розумінням статусу релігії та філософії у людському житті. Його автор вважає, що з релігійної гіпотези неможливо вивести жодного нового факту, передбачення, прогнозу, очікуваної винагороди чи кари, що викликають страх, які дотепер не були б відомі. Внаслідок фундаментальної нерозумності людської природи релігія виникає не із філософії, а з надії та страху. Адже політеїзм передувє монотеїзму і все ще живе у людській свідомості. “Відібравши” у релігії її метафізичне й теоретичне підґрунтя, Д. Г'юм став прабатьком сучасної філософії релігії, рівнозначно критично ставлячись як до релігійних, так і філософських ілюзій чи хиб, вважаючи перші небезпечними, останні – смішними.

Нам видається, що саме на екзистенціальній цінності віри ґрунтується вищевикладена концепція. Інтимно-особистісний по-

тенціал вірувань є більш очікуваним, жаданим для людини, не-заперечно цінним станом психологічного прихистку у світі, а зовсім не абстрактні божественні настанови. Позаяк людина є більш чуттєва, ніж раціональна істота, то її ціннісні ствердження мають інтуїтивний характер. Г'юмові не вдалося уникнути загальних питань відповідності даних чуттєвого досвіду їх теоретичному виразу. Уява постає чи не єдиним містком для поєднання протилежних трансцендентного та екзистенційного людських світів. "... у пізнанні ніколи не спостерігається реального зв'язку об'єктів і навіть зв'язок причини та наслідку при уважному розгляді зводиться до звичайної асоціації ідей... Єдиними якостями, які можуть надати ідеям зв'язку в уяві є три вищезазначені відношення: подібності, суміжності та причинності; а так як сутність цих стосунків полягає у породженні легкого переходу від однієї ідеї до іншої, то звідси витікає, що наші уявлення про особисту тотожність повноцінно виникають завдяки неперервному просуванню думки щодо поєднаних ідей, що відповідають вищезазначеним принципам" [2, с. 374-375].

Сутнісна спільність мислення та світу, що відтворюється у божественній креативній перспективі, як єдність тварності та творця є онто-теологічною точкою зору. Якщо божественний логос мислить-творить світ у його суттєвих вимірах, відповідно метафізиці правовірно налаштованого мислення, то за логікою трансцендентальної філософії відбувається перехід сенсопокладання у царину сутнісного самоспоглядання трансцендентальної свідомості. Тоді будь-який акт пізнання поціновується як інтенційне сприйняття або предметне сенسوبуття. Адже благодать віри стягається зусиллям і спрямуванням волі. Не вірять ті, які не хочуть вірити в глибині свого споглядального характеру, тому що занадто прагнуть за власним розсудом та сваволею облаштувати світ, жадають від віри гарантій, скасовують сутність віри, прагнуть раціонального знання. Тож, агностицизм, нігілізм, скептицизм тощо, на наше глибоке переконання, є не стільки чітко прописаною в історії філософії теоретичною позицією, як дефектом волі, отже світоглядною настановою, вибором.

Надбанням зовсім недавнього часу став розгляд феномену віри в інтелектуальному контексті, дослідження його як необхідної властивості людської свідомості, світоглядно-теоретичного орієнтиру буття. Нам видається продуктивним поворот до поцінування віри як форми сприйняття очікуваного, де підґрунтям слугує

інтенційна спрямованість свідомості у формі оберненості до минулого і зверненості до прийдешнього. Суттєвими ознаками цього процесу постають переживання, власний досвід, творча (продуктивна) уява, мрія, предметом віри – можливість, умовою – свобода.

Віра завжди є результатом попередньої роботи свідомості, що створює уявлення мислячої особи про світ, власне місце в ньому, витлумачує об'єктно-суб'єктні стосунки у цілісну систему "Людина-Світ", тим самим формує світовідношення у вигляді ціннісної орієнтації доцільно діючої особистості. Віра, так би мовити, освячує зміст чуттєвих даних і надає підстави для узагальнень, де панує раціональне мислення. Це дає нам право висунути припущення, що вона має витoki поза теоретичним пізнанням і чітко прогнозованою свідомістю. Якщо предметом віри виступають явища навколишньої дійсності і людина надає докази істинності результатів своїх досліджень, які підтверджуються досвідом, то виникає переконаність або віра у свою правоту, вірність буття чи буттю.

Віра глибинніше вкорінена у людську психіку, а відтак більше у свідомість, ніж знання. Вона виступає артефактом самосвідомості і тому є межевою засадою подієвості. Стосовно підґрунтя віра – це пряме або непряме, просте або ускладнене уявлення досвідомого зв'язку суб'єкта з об'єктом, який чим простіший, тим реактивніший, більш рішучий (у значенні рефлекс-рефлексія) її прояв. Найжиттєздатнішою є віра у реальність зовнішнього світу, бо лише вона відтворює у свідомості неспростовний факт, що кожна людина – частина всесвітнього цілого, частина загального буття. Їй завжди випадає обирати із безлічі потенційно прийнятних варіантів, а вже зроблений вибір, своєю чергою, буде позначатися і на природі реальності, і на самому суб'єктові. Крім інтелектуальної строгості та соціокультурного контексту, інші чинники – такі, як воля, уява, віра, надія і пристрасть відіграють суттєву роль у пізнавальному процесі. Чим більш складною віротворчістю [3, с. 29-33] вирізняється людина, чим менше вона ідеологічно скута, тим вільніша у виборі світів, тим відчутніша її причетність до створення реальності.

Видається надзвичайно важливим у світоглядно-пізнавальному контексті установити граничні підмурівки віри та розпачу та обґрунтувати критерії їх розмежування. Віра – абсолютно персоніфікована реалія, єдине, на що можна сподіватися у такій ситуації – це зафіксувати "натяки" її існування через екзистенцію, тобто "справи земні". Вона є необхідною властивістю духовного життя

спільноти, але, звичайно, тлумачення витоків і засад людського існування формуються виключно особистісно. Тож, йдеться про інтенцію та ступінь втілення віри у буттєвому просторі, що виявляється не одномоментно, коли людина приймає доленосне рішення, а позиціонується як епістемологія всезагального родового життя у формі усвідомленого наслідку будь-якого вчинку. У відповідності з цим людина здійснює справи духовні у тій мірі, в якій її віра стає переконанням, в актуальній цілокупності всіх форм реально-го ставлення до тієї частини світу, діяльність в якій становить царину життєвих інтересів, а також відносно самої себе. Тому віра є “містком” між тимчасовим та вічним, що дійсно екзистенційно супроводжує людину із минувшини (досвід, культура, виховання, цінності, звички, моральні обов’язки, пристрасті тощо) до майбуття (ідеали, цілі, наміри, бажання, ідеї, мрії тощо).

Особистість сама повинна чинити зусилля, реалізувати прагнення, тому віра постає життєвим завданням, подвигом. Є найбільшою помилкою вважати, що тільки зміст наявного релігійного досвіду або особистого одкровення складає предмет віри. Ми солідарні із поціновуванням віри в означеному контексті зі знаним російським слов’янофілом позаминогого сторіччя О. Хомяковим: “Насамкінець, будь-яке вірування, будь-яка усвідомлююча віра є актом свободи та безумовно походить від попереднього вільного дослідження, якому людина піддає явища зовнішнього світу чи власної душі, події минулого чи свідчення своїх сучасників” [4, с. 70]. Тож, віра виконує фундаментальну функцію у пізнанні: встановлення цілокупної єдності того, хто пізнає, та того, що є предметом пізнання, виступає первинним актом дослідження людиною світу, “живо-знанням”, що має справу з реальністю, а не тільки з явищем.

Усе, що може стати предметом пізнання, повинно пізнаватися. Віра тому й не ворогує зі знанням, навпаки, зливається з ним, переходить у нього, виступає антиципацією: вірю, щоб розуміти (Ансельм Кентерберійський), вірую, тому що безглуздо (Тертуліан). Віра інтуїтивно застосовує закон достатньої підстави, формального засновку: підстави її недостатні, тому що зовсім відсутні або заміщаються висновками. Це не означає, що віра цілком індиферентна до власної необґрунтованості: вона надихається надією стати знанням, знайти для себе достатні підстави у людському бутті. У такому контексті цікаву гносеологічну позицію з огляду на релігійно-світоглядні уподобання її носія демонструє російський богослов, екуменіст та економіст минулого сторіччя С. Бул-

гаков: “Розум приймає за істину тільки те, що може бути виявлено як необхідна ланка у причинному зв’язку... Віра є шляхом знання без доказів, поза логічним досягненням, поза законом причинності і його переконливості... Це знесиловало свідомість, якби віра і розум мали однакові завдання і предмет. Але в дійсності цього немає: те, у що можна вірити, не потрібно знати, а те, що можна знати, не потребує віри” [5, с. 28].

Справді, за відсутності пізнавальних “претензій” віри цілком усуваються зусилля розуму, спрямовані на “присвоєння” соціокультурного простору, що унеможливорює подвиг духу як найвищого прояву свободи волі. Відтак заперечуються так звані некогнітивні стимулятори самореалізації особистості, позаяк віра разом із надією та любов’ю витісняється відвертою пихою, зарозумілістю, цинізмом, що за влучним висловом українського народу, відображає стан самосвідомості, коли “бога за бороду вхопив”. Віра є атрибутом людської свідомості у нерозривній цілокупності всіх сил духу. У цьому значенні віра є цивілізаційно обумовленою світоглядною настановою на сприйняття ймовірно істинного як вірогідного, достовірного; особистість лише на власний розсуд чинить вибір істинного (автентичного) шляху.

Красномовне свідчення епістемологічного підґрунтя віри знаходимо і в сакральних джерелах: Біблейська 11 глава тлумачить її як у теолого-догматичному, так і онтолого-аксіологічному контексті: “Вірою пізнаємо, що віка улаштовані словом Божим, так що з невидимого відбулося видиме” [6]. Подальший її зміст розглядає віру як феномен свідомості, невмотивований розумом і виправдовуваний тільки моральністю вчинків.

Таким чином, філософія зближується з релігією в тій частині, яка сприймає абсолютність буття у конкретному розмаїтті сущого. Принципова різниця філософської та релігійної віри полягає лише у тому, що перша, цікавлячись необхідним, принагідно осягає доцільний зміст людського буття, знаходячи сутність будь-якого духовного феномену (тобто того, що наукою в ідеалі розглядається як тотожність поняття і факту), остання прагне до абсолютності буття в особистісно-персональній формі (тобто такої, що теологією в ідеалі розглядається як тотожність Істини та Буття). Все вірогідне та емпіричне у предметі на підставі спостереження та експериментально підтвердженого життям висновку установа істинної сутності явища, пошуком чого переймається філософія, релігія демонструє у категоріях “образу” та “подобі”, так би мовити за аналогією.

Людина вірить, що буття істини у культурно-антропологічному просторі – не стільки надчуттєве, як цілком сприйнятне для інтенції. Процес її осягнення виявляється не стільки містичним, як екзистенціальним. Тож, теорією Абсолюту може бути тільки антропологія, а не гносеологія. Позаяк, справедливість, добро, віра, надія, любов з одного боку, розпач, зневіра, тривожність, невпевненість, підозрілість з іншого – це не особливі концепти, а світоглядно-вивірені (вистраждані) реалії, що торують життєвий шлях особистості і спільноти. У пізнанні відбувається об'єктивація сущого, що примушує діяти волю у царині доцільне – реальне. Саме так стверджується істина, що ґрунтується на сукупності віротворчих поривів душі.

Духовність віруючого інтелекту забезпечує цілокупність сутностей пізнаваного та того, хто пізнає до-предметну та до-свідому буттєвість. Особистість, що прагне відобразити навколишній світ лише за допомогою розуму виявляється обмеженою, перетворюючись на песимістично налаштованого, невпевненого в істинності думки та у вічних пошуках критеріїв надійності дії нестабільного суб'єкта. Насправді пізнання повинне не втрачати, а зберігати початковий взаємозв'язок людини з буттям.

Яким повинен бути суб'єкт, що пізнає об'єкт за допомогою віри? Насамперед, розуміти, що пізнання не є домінуючою функцією взаємодії світів, а лише проміжна ланка у досягненні світоглядної істини, що призводить до адекватної змісту віри самореалізації особистості. Пізнання істини уможлиблюється не спекулятивно-логічними операціями, а мисленням, інтелектом, сприймаючим пізнання як справу всього життя. Цілісність особистості сприймається як етичне завдання. Пізнання, хоча і спирається на віру, не є результатом благодаті, а виступає моральним зусиллям особистості.

Віра, точніше висловлюючись, – те, що на ній ґрунтується, за сутністю своєю та завданням не обмежується тільки повідомленням певної структури досліджуваного предмета, але стверджує дії, що знаходяться поза межами повсякденного досвіду. Якщо вона надає свідомості конкретні дані, то завдання розуму по відношенню до віри полягає лише у звільненні їх від випадковостей та сваволі, здобутті гармонії. Таким чином, завдання розуму відносно віри є подібним досвідному. Але якщо він не може замінити віру, позаяк остання репрезентує позитивні життєствердні твердження, а не абстрактні критичні, то чи не може віра бути заміщена досвідом, релігійний світогляд – науковим, що ґрунтується на безпосередньому спогляданні?

Власне, досвід свідчить про те, що наразі відбувається. За допомогою розуму ми пізнаємо те, що буває як всезагальне та необхідне, тобто завжди і з необхідністю. Віра вказує на безумовну істинність, цінність, що поки не існує у наявному бутті. "...філософія релігії однаково необхідна для всіх мислячих людей – як віруючих, так і невіруючих, позаяк перші повинні знати у що вони вірять, другі, звичайно, повинні знати що вони заперечують...", – небезпідставно зазначає самобутній мисленник російської філософії Срібної доби В. Соловйов [7, с. 37]. Вже у першій власній епістемологічній розвідці, що згодом переросла у "Критику відсторонених начал", він надає вірі статусу підмурівка буття предмета, що складає цілокупну основу емпіричних і логічних вимірів досліджуваного явища (на кшталт Кантівському поціновуванню віри, яка, насамкінець, витісняє раціональне знання). Тож, акт віри є атрибутом кожної пізнавальної та цілеспрямованої дії.

Проте у царині досвіду і рефлексії треба розрізняти неістинне і хибне: у першому випадку неістинним буде те, чого ніколи не буває, не існує, в іншому – те, що неможливе, немислиме. Адже наше життя, як особисте, так і громадське, тримається на різниці між нормальним та ненормальним, морально нормативним та неприпустимим, істиною та хибністю, злом та добром.

Якби світогляд, що ґрунтується на досвіді та розумі, був єдино можливим для нас світоглядом, то практичним наслідком був би фаталізм та квієтизм: ми не мали б підґрунтя для створення будь-яких цілей та боротися за їх досягнення, будь чого прагнути, бо поняття мети збігається з поняттям необхідного. Дійсно, як моральні істоти переймаємося тим, що на наш розсуд є справжнім і повинно відбутися, прагнемо того, щоб воно в дійсності відбулося або стало фактом. На кшталт: істинне тільки те, що буває, і все, що є – істинне, тоді будь-яке явище у царині знань буде виправданим. Отже, не буде хибних та істинних поглядів – будь-що матиме право на існування, а завдання епістемології полягатиме не в поціновуванні постулату, а тільки у генетичному поясненні кожного елементу дії. Відтак, геніальна ідея великого мисленника та марево божевільного, як явища однаково необхідні, будуть мати право на існування та викликати рівноправний теоретичний інтерес.

Якщо озброїтися терпінням та принципом *step by step* на тернистому пізнавальному шляху, то можна не тільки дійти логічного висновку, а й переконатися безпосередньо, що мета віри та знання ідентичні: надавати сенсу всьому, що підлягає розумінню, тобто

прагнення мати будь-який предмет знання та віри як єдність. Іншими словами, осягати, долучатися до особливого змісту не через його можливі чи дійсні прояви, а через цілокупність раціо-логічних інтелектуальних операцій та психо-емоційних порухів душі. Форма такого осягнення – інтелектуальне споглядання або інтуїція. Перспективним нам видається подальше дослідження феномену віри у контексті її пізнавальних потенцій через актуалізацію інтимного переживання реальності дослідником чи містичну взаємодію цілокупної віруючої свідомості та раціональної емоційності, що означає вийти за межі простору, де воно виникло – теорії пізнання – та вирішити його не властивими для класичної гносеології засобами.

Перед сучасною епістемологією наразі залишається актуальним завдання: бути дійсною “працюючою” методологією пізнання, адекватним знанням світу, а не знанням “від свого імені”. Адже немає нічого практичнішого за вивірену життям теорію. В екзистенції і трансценденції людського існування дозріла потреба схилити гносеологію ближче до межових засад буття: висунути ціннісні пріоритети по відношенню до раціональних у системі дослідження світу людиною через категорії віри, впевненості, переконання, сподівання, тим самим, вирішити основне питання пізнання – розкрити істину людського буття, а не умови та способи її тлумачення. Когнітивні засоби пізнання не можуть обмежитися лише апіорними елементами, що складають його трансцендентальний зміст. Нам видається, що зміст статті доводить безумовну засадничу здатність віри у такому надскладному екзистенціальному процесі освоєння людиною світу виступати логічним аналогом онтологічної вкоріненості суб’єкта у жаданні свідомості збагнути об’єктивні закономірності вимірів людського буття, що, по суті, становлять підґрунтя будь-якого пізнання: наукового, філософського чи релігійного.

Література:

1. Див.: Кант І. Критика чистого розуму. – Симферополь: “Реноме”, 1998. – 392 с.
2. Г’юм Д. Трактат про людську природу. Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об’єкти моралі. – К: Видавничий дім “Всесвіт”, 2003. – 550 с.
3. Див.: Киселиця С. Віротворчість у слов’янській духовній культурі // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії грома-

дяньського самовизначення: Збірник наукових статей. – Чернігів: ЦНТІ, 2006. – 180 с.

4. Хомяков А. С. Сочинения богословские. – СПб.: “Звезда”, 1995. – 598 с.

5. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Издательство “Республика”, 1994. – 415 с.

6. Послание к евреям. III. Единственный путь веры – 11:1 // Новый Завет. Восстан. пер. с англ. – Living Stream Ministry, Anaheim, CA 92801 U. S. A., 1998. – 796 с.

7. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Издательство “Правда”, 1989. – 735 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін ЧДТУ, провідний науковий співробітник інституту філософії імені Г. С. Сковороди **Н. В. Хамітов**

УДК 165.823:[2-184.2+2-22]

Тарас Добко

ПРО ПРИРОДУ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ І ПІЗНАННЯ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті здійснено феноменологічний аналіз релігійного досвіду у його когнітивному вимірі. Висвітлено способи даності релігійної предметності людській свідомості. Розглянуто особливості об'явлення, як характерного способу Богопізнання і даності релігійних об'єктів. Проведено розрізнення між природним і позитивним релігійним об'явленням. Розкрито основні відмінності між релігійним і метафізичним способами пізнавального відношення до сфери релігійних об'єктів.

Ключові слова: феноменологія, релігія, метафізика, релігійний досвід, пізнання, об'явлення, Бог, особа, символ, знак, Шелер, Гвардіні.

Т. Добко. О природе религиозного опыта и познания: феноменологическое исследование

В статье предлагается феноменологическое исследование религиозного опыта в его когнитивном измерении. Рассмотрены способы данности религиозной предметности в человеческом сознании. Анализируются особенности откровения, как свойственного способа Богопознания и данности религиозных объектов. Проводится различие между естественным и позитивным религиозным откровением. Раскрыты основные отличия между религиозным и метафизическим способами познавательного отношения к сфере религиозных объектов.

Ключевые слова: феноменология, религия, метафизика, религиозный опыт, познание, откровение, Бог, личность, символ, знак, Шелер, Гвардини.

T. Dobko. On the Nature of Religious Experience and Religious Cognition: A Phenomenological Study

A phenomenological analysis of the religious experience in its cognitive dimension is offered. The ways of givenness of religious objectivity to human mind are analyzed. The peculiarities of revelation as a peculiar way of the givenness of God in the human

person's consciousness are explored. The distinction between the natural and positive religious revelation is made and clarified. The main differences between religious and metaphysical ways of cognitive relation to religious objects are disclosed.

Key words: *phenomenology, religion, metaphysics, religious experience, knowledge, revelation, God, person, symbol, sign, Scheler, Guardini.*

Вступ. Дискусія про релігійний досвід є дуже непростою. Чим є релігійний досвід? Відчуттям Божої присутності? Пережиттям безпосереднього зв'язку зі святістю, тайною, чимось “не від світу цього”? Якщо так, то у релігійному досвіді відношення людини до релігійної дійсності здійснюється не через умовивід, дедукцію чи “голе мислення”, а у формі “сприйняття”, “споглядання”, “бачення”. Та чи не ведуть такі міркування до заперечення “тайни”, “сокритості” Бога? Адже Бога ніхто і ніколи не бачив!

То що ж, релігійний досвід неможливий? Це тільки фігура мови? Чи це значить, що між людиною і Богом завжди стоїть ідея, поняття Бога, а сам Бог ніколи не даний людині у своїй живій реальності? Іншими словами, чи Бог завжди даний людській істоті як “відсутній”, тобто є об'єктом неінтуїтивної свідомості? Чи все ж існують форми “присутності” тайни у людському житті, коли людина перебуває у живому й безпосередньому зв'язку зі самою даністю Бога, а не його субститутом у вигляді ідеї чи скінченного образу?

Історія філософії знає багато відповідей на ці питання, починаючи з визнання різних форм релігійного досвіду, звуження його до суто містичного різновиду й аж до скептицизму чи навіть тотального заперечення його легітимності.

Пропонуємо розглянути проблематику релігійного досвіду з феноменологічної перспективи. Що це означає? Насамперед, відмову від обрання за вихідну точку яку-небудь умоглядну теорію, на противагу позитивістам, які приймають за доведене, що людський досвід є не більш ніж синтезом чуттєвих даних, а все що поза цим – від лукавого. З таким підходом релігія автоматично стає чимось, по суті, аномальним і неавтентичним, вимагає не так філософського *осмислення*, скільки психологічного і соціологічного *пояснення*. Неминуче відбувається зведення релігійних актів, як певних відхилень від норми, до набору психологічних явищ і переживань, що стають мішенню емпіричної дескриптивної чи

експериментальної психології. Ми ж, услід за Максом Шелером, дотримуємося думки, що філософська теорія релігійних актів є формою релігійної ноетики, а не психології.

Феноменологія відмовляється від накидання на дійсність будь-яких штучних схем і запрошує відкритися для усього багатства досвіду, яке нам пропонує буття. За цим закликом, як висловився відомий історик феноменологічного руху Герберт Шпігельберг, стоїть усвідомлення, що справжнє прагнення до знання потребує швидше ширини душі, ніж економії та спрощення; пошани до дійсності, а не бажання її підкорити; “щітки Гусерля, а не леза Оккама” [2, с. 640]. Відтак у феноменології об’єктом філософського аналізу стає “Бог релігійного досвіду”, сам релігійний досвід й притаманні йому способи даності й презентації релігійних предметів людській свідомості, а також ціла панорама релігійних актів, у яких людина вибудовує свій зв’язок зі світом релігійних об’єктів.

Феноменологія не пробує підмінити собою настанови, прийняті у релігійному підході людини до світу. Все, що вона робить, це намагається прояснити їх. Починає із визнання, що настанови й прояви буття, притаманні релігійному світосприйняттю, мають специфічне право на об’єктивність, достовірність, шляхи верифікації своїх результатів, свій пізнавальний метод. Їхні досягнення, однак, мають за передумову певні акти свідомості, передбачають певні форми інтенціонування світу, завдяки чому конститууються їхні інтенційні об’єкти. Будь-яка дофілософська настанова, включно з релігійною, будучи спрямованою на об’єкти у світі, аж до повного “розчинення” уваги в них, не володіє ресурсами для рефлексії, яка б дала змогу зрозуміти її генезу через зустріч людської свідомості зі світом. Право ставити і вирішувати конститутивні проблеми належить саме феноменології. Так, перед феноменологічним вивченням релігії стоїть завдання провести широкомасштабне дослідження релігійної свідомості, починаючи з зображення її характеру *sui generis*, завдяки чому можна переконатися, що людина не стає *homo religiosus*, а є нею за єством, і закінчуючи феноменологічним аналізом окремих релігійних актів і їх об’єктів у їхній інтенційній структурі та специфічних способах даності.

У цій статті головним об’єктом нашої уваги стане релігійний досвід разом з характерними для нього способами презентації релігійної предметності. Без сумніву, це не вичерпує всієї повноти аналізу комплексної когнітивної релігійної ситуації як динамічного і взаємозалежного синтезу змісту релігійного об’єкта, способів

його даності релігійній свідомості та актів, у яких цей зміст стає мішенню релігійної інтенції. Інші аспекти релігійного досвіду людини теж заслуговують на пильну увагу феноменолога й часто ставали об'єктом зацікавлення провідних філософів XIX-XX століть [4; 6; 8; 10; 13].

Міркування двох провідних інтелектуалів минулого сторіччя – Макса Шелера і Романо Гвардіні – стануть нам в особливій пригоді у цій статті. Лише першого з них можна назвати феноменологом у вужчому значенні слова. Цього німецького філософа також цілком слушно вважають одним із засновників феноменології релігії. Романо Гвардіні, німецький інтелектуал і католицький богослов, одним з перших зумів творчо поєднати у науковій праці персоналізм і феноменологічну філософію. Зразковим у цьому відношенні є його твір “Світ і особа” [6]. А його книга “Об’явлення: його сутність та форми” [5] не тільки зробила Гвардіні впливовим філософом релігії, а й засвідчила феноменологічну віртуозність його думки.

Про характер релігійного досвіду. Чимало людей у переліку чинників, які впливають на виникнення релігійних криз у своєму житті, на перше місце ставлять брак чи повну відсутність релігійного досвіду. “Мовчання Бога”, “духовна пустеля”, “Богом забута земля”, “смерть Бога” стали поширеними способами опису сучасної європейської культури, які вказують на особливий досвід покинутості Богом, релігійної безпритульності наших сучасників. Важко уявити релігійне життя, у якому людина в пошуках Бога не очікує на такий момент, коли присутність Бога у її житті стане явною, відчутною, незаперечною. Зустріч з Богом, яка спроможна перевернути все життя людини, не може полягати у простій реінтерпретації вже наявних змістів її свідомості, здобутих на секулярних дорогах її досвіду. Низка європейських мислителів намагалися висловити цей *sui generis* характер релігійного досвіду, вбачаючи у ньому чи то “почуття залежності”, чи “пережиття *mysterium tremendum*”, чи “відчуття захищеності”.

Зараз нас цікавить передусім запитання, наскільки виправданим і доречним є вживання поняття “досвіду”, яке у феноменологічному словнику збігається з поняттям “сприйняття”, щодо релігійного пізнавального контакту людини з Богом. Чи можна “сприймати” Бога?

Доведеться коротко нагадати зміст феноменологічного поняття “сприйняття”. Перцептивний зв’язок із сущим стосується всіх

форм динамічного пізнання, для якого характерна самоприсутня даність об’єкта, що розкривається людській свідомості. Зауваживши гарну картину, ми говоримо не тільки про чуттєве сприйняття її кольорів чи форм, а й сприйняття композиції, різних перспектив і, врешті, сприйняття краси цієї картини.

У нашому контексті на першочергову увагу заслуговують ті риси сприйняття у найширшому значенні слова, якими воно відрізняється від інших форм пізнавального контакту із сущим. Йдеться про *самоприсутню даність* об’єкта сприйняття і більш чи менш *інтуїтивний* характер цього пізнавального пережиття. Саме ці риси володіють діагностичною цінністю відрізнєння сприйняття від решти форм усвідомлення чогось іншого.

Отже, першою ознакою сприйняття є особиста присутність об’єкта у нашому інтенційному відношенні до нього. Сприйняття дозволяє справжній, безпосередній контакт зі своїм об’єктом, який постає у ньому, так би мовити, “в оригіналі”, як *само-присутній, само-даний*. У сприйнятті людина зустрічається з предметністю тета-тет. Це пояснює унікальну інтимність і безпосередність зв’язку, що його можна досягнути завдяки сприйняттю об’єкта. З особливою силою ця ознака виділяється на тлі інших актів, за допомогою яких людина вибудовує свій теоретичний контакт з предметами. Скажімо, в акті уявлення якогось об’єкта, наприклад, обличчя коханої людини, воно звісно постане перед нашою свідомістю, однак, не як само-присутнє, а пред-ставлене. Тут люблена особа не постає перед нами у своїй оригінальній і справжній дійсності.

Подібно процес висновування, як і процес навчання на основі розповіді іншої особи повністю позбавлені самоприсутньої даності свого предмета. Порівняймо пізнання дощу, який бачимо власними очима й відчуваємо на своєму обличчі, з тим, яке набуваємо, коли бачимо грозові хмари на горизонті чи чуємо прогноз погоди. Тільки у першому випадку може йтися про самоприсутність дощу, безпосередній і “інтимний” контакт з ним. В іншому випадку предмет пізнання не даний у такий спосіб.

Друга важлива ознака сприйняття – це його своєрідний інтуїтивний характер. Хоч інтуїтивна даність об’єкта має за передумову його певну присутність, все ж таки вона сама по собі ще не вимагає *само-присутності* об’єкта і не обов’язково збігається з його змістом, як він даний людській свідомості. Щоб переконалися у цьому, досить порівняти сприйняття з представленням чи уявою, яким, хай і значно меншою мірою, з одного боку, притаманний

інтуїтивний характер, а, з іншого, не-само-присутня даність їхніх об'єктів. З іншого боку, сприйняття саме по собі не може гарантувати "інтуїтивної повноти" даності його предмета.

У своїй праці "Про теорію негативного судження" Адольф Райнах подає такий приклад для роз'яснення поняття "інтуїтивної повноти" сприйняття. "Переді мною лежить книга. Вона постає переді мною уся, хай навіть тільки її окремі частини дані інтуїтивно. Її задня сторона не дана мені інтуїтивно взагалі. Я не тільки не сприймаю її, але й назагал не потребую її інтуїтивної репрезентації у пам'яті чи уяві. Ми схильні у цій ситуації вважати представленими тільки ті частини книги, які дані інтуїтивно. Але ж переді мною лежить книга – ціла книга, а не тільки її частини. Якщо раптом виявляється, що задня стінка представленої речі, скажімо, шафи, насправді відсутня, мене чекає пережиття розчарування. Іntenція, оригінально скерована до цілого об'єкта, виявляється частково несповненою. Таке не-сповнення – чи, краще сказати, розчарування – можливе лише у випадку, якщо оригінальна презентація поширювалася на цілий об'єкт, включно з його задньою частиною, яка залишалася не інтуїтивно даною" [11, с. 25].

Кожен різновид когнітивного досвіду з характерною для нього інтуїтивною самоприсутністю предмета, хай це чуттєвий досвід бачення чи слухання, чи інтелектуальна інтуїція у сутнісну природу цього предмета, допускає різні рівні інтуїтивної повноти. Сама можливість досягнути якомога більшої інтуїтивної повноти залежить як від самого предмета, так і від природи досвіду. Так, чуттєве сприйняття завжди відбувається з певного погляду. Неможливість даності об'єкта чуттєвого досвіду в інтуїтивній змістовній повноті не є наслідком якогось обмеження людської скінченної природи, а закорінена в самому об'єкті, який вимагає багато спостережень чуттєвого характеру для розкриття своєї природи, а також у сутнісній структурі чуттєвого сприйняття.

У людському контакті з Богом, хай це релігійний чи метафізичний контакт, не може бути й мови про самоданість Бога у його *інтуїтивній повноті*. "Інтуїтивно перцептивний" контакт з Богом в жодному разі не означає, що Бог розгортає себе у своїй конкретній природі та існуванні перед людською свідомістю, як у видіннях містиків. Тому треба бути обережними, вживаючи термін "сприйняття" стосовно Бога. Спосіб "само-присутності" й "інтуїтивної даності" Бога у цьому своєрідному "перцептивному" контакті з ним докорінно відрізняється від способу даності матеріальних об'єктів у чуттєвому сприйнятті.

Водночас, у релігійному досвіді Божої любові людина не просто знає, що Бог її любить, як може знати, що Бог завжди утримує її в бутті через його *concursum divinus*. Людина *відчуває* Божу любов, зустрічається з ним як тим, хто любить, як з безмежною любов'ю. Сокритість Бога та інтуїтивний характер релігійного сприйняття цілком сумісні один з одним.

У цьому можна впевнитися, якщо розглянути такий приклад. Коли людині вручають подарунок, що їй дано у цьому досвіді? Звісно, вона сприймає сам дарунок, його колір, розмір, його цінність і красу. Та чи вичерпується цим феноменологічний зміст нашого сприйняття? Зовсім, ні. У досвіді дару, його привітного характеру відчувається присутність особи, яка дарує його. Особливий характер дару несе на собі відбиток ціннісних рис дарувальника. Найважливіше у цьому всьому це зрозуміти, що привітні риси характеру чи навіть присутність дарувальника не є результатом процесу висновування, а спів-дані у екзистенційному контакті зі самим дарунком. Аналогічно, релігійна людина буде відчувати присутність невидимого Бога у релігійному досвіді.

Релігійний досвід має “інтуїтивно перцептивний” характер, де Бог даний не як інтелігібельний зміст в інтелектуальній інтуїції, а як “самоприсутній”, Бог, який реально існує в особливому “релігійному сприйнятті”. Живий Бог присутній тільки в релігійному акті. Не йдеться про те, щоб оминати увагою істотний момент “темряви”, притаманний кожному релігійному контакту скінченної людини з нескінченним Богом. Щобільше, не йдеться про звуження релігійного досвіду до блаженного споглядання Бога чи пророчого досвіду. У нашому досвіді Бога завжди є елемент сокритості. Ніхто не сумнівається, що пророчий досвід Бога, містичний зв'язок з Ним, чи зустріч Мойсея з Богом у палаючій купині є значно багатші за своїм інтуїтивним змістом, ніж досвідне пережиття “захищеності”, “благословення”, чи просто відчуття Божої присутності. Цим однак не можна поставити під сумнів більш чи менш інтуїтивний елемент, притаманний будь-якому релігійному досвіду перцептивного характеру.

Про характер релігійного пізнання. На думку феноменології, сфера релігійних об'єктів стає доступною у певним чином епістемічно структурованих релігійних актах. Пізнавальний стосунок до Бога та релігійної дійсності є синтезом кількох різновидів інтенційності. Він ґрунтується на об'явленні, передбачає використання

ресурсів символічної інтенційності, а також інтенційних засобів, характерних для пізнання особового типу суцього.

Для початку звернемося до думки Макса Шелера: “У всьому багатстві своїх форм релігія завжди походить з одного джерела: об’єктивно з ‘об’явлення’ Бога, яке має різні ступені і стадії; суб’єктивно – з віри. Під ‘об’явленням’ я маю на увазі ... виключно особливий спосіб, яким будь-які дані, що стосуються об’єкта божественної і святої природи, *приймаються* в розум через спостереження і досвід” [12, с. 146-147].

Шелер відштовхується від спостереження, що будь-яка релігія, яка будує своє відношення до Бога у формі “Вірую...”, у своїй серцевині претендує на божественне походження. Вона претендує на те, що вона дана “згори”, а не витворена “знизу”. Богом дана, а не людиною вигадана. Попри те, що релігія постає насамперед як набір людських релігійних актів, таких як віра, каяття, благоговіння, молитва та інші, в яких людська особа звертається до Бога і шукає його, *суб’єктивно* релігійна людина сприймає “свою релігію” як відповідь на Божу ініціативу. Це Бог є тим, хто долає відстань між скінченим і нескінченим, мирським і священним, грішним і святим. Цей вихід і сходження Бога до людини, або епістемологічною мовою, цей спосіб даності божественного людській свідомості, на якому надбудовується усе релігійне життя, будемо називати об’явленням.

Об’явлення у цьому значенні варто відрізнити від *спонтанного* способу набуття знання. Згідно з Шелером: “За своєю природою цей тип пізнання відрізняється від *всіх спонтанних пізнавальних актів*, причому тут ідеться не тільки про розрізнення між двома способами причинності, за допомогою якої знання може увійти в розум, скільки про визнання своєрідного способу формування даності (*evidence*), який прихований у видимому когнітивному процесі та відрізняється від усіх інших способів. Все *релігійне* знання Бога є знанням *через* Бога, стосовно способу його отримання” [12, с. 147].

Романо Івардіні подає ґрунтовний аналіз відмінності способів ноетичної даності об’єктів у спонтанному пізнанні й пізнанні через об’явлення. Перш ніж говорити про релігійне об’явлення, він пропонує придивитися, чи не існує у світі, що нас оточує, аналогів до об’явлення в релігійному значенні [5, с. 1-6]. Тут знаходимо чітку відмінність у способах пізнавального відношення і формування ноетичного матеріалу між живим і неживим сущим.

Неживе суще, наприклад, камінь, перебуває у готовому, завершеному стані. Його можна пізнати без особливих складнощів,

оскільки воно нічого не приховує. Все що потрібно, це знайти і застосувати належний набір пізнавальних процедур, методів та інструментів для розкриття змісту такого об’єкта. Тут ініціатива повністю належить до суб’єкта пізнання, який спонтанно звертається до об’єкта. Пізнання залишається процесом рецепції, однак інтенційний зв’язок має доцентровий характер. Це суб’єкт, немовби, “витягує”, “черпає” зміст з об’єкта, який залишається пасивним у когнітивному процесі.

Цілком іншу ситуацію можна простежити у живому суцтоту. Жива істота, наприклад, рослина, не існує в готовому стані. Вона змінюється, перебуває у рості. Форма буття рослини – це перехід від чогось сокритого й потенціального до явного і здійсненого. У світі тварин з’являється нова форма переходу від потенції до акту. Йдеться про вираження, що проявляється у зміні вигляду, рухливості поведінки, інших діях живої істоти. Можна помітити у виразі тварини чи її рухах, що вона відчуває біль чи задоволення. І в рослині, і тварині потрібно розрізнити між тим, що можна пізнавально констатувати, і тим, що треба прийняти.

У випадку людини цілий пласт її внутрішнього світу, тобто те, у що вона вірить, кого любить, що їй дороге, кому молиться, а особливо її особовий характер стає доступний зовнішньому суб’єкту пізнання тільки за умови, що ця людина сама відкриє цей зміст свого життя. Це відкриття може відбуватися через слово чи вчинок. Але в будь-якому разі нам потрібно зачекати і потрібна санкція цієї людини, якщо хочемо пізнати її особливий і неповторний світ. Іншими словами, живе суще, а передусім людину, можна пізнати тільки на основі тих даних, які воно само нам надає.

Відповідно Гвардіні доходить висновку, що об’явлення є способом існування сущого, яке володіє “внутрішністю”, тобто яке може жити не лише у світі, а й у собі [5, с. 2-3]. Способу буття відповідає спосіб пізнання. Принципи формування й отримання пізнавального матеріалу, а отже, способи інтенційної даності для неживого і живого сущого докорінно відрізняються.

За аналогією, в релігійному когнітивному досвіді Бога людина зустрічає не ноетично зафіксований об’єкт, який пасивно маніфестує себе інтелекту. Релігійний об’єкт активно розкриває себе або в речах і подіях природного порядку, в принципі доступних для всіх; або божественна дійсність комунікує себе за допомогою слова чи через осіб. У першому випадку йдеться про “природне об’явлення”, в іншому – про “позитивне”.

Про характер природного об'явлення. Яким чином Бог природної релігії “об’являє” себе релігійній свідомості? Чи відрізняються між собою способи інтенційної даності “Бога природної релігії” і “Бога природної теології”, адже і в першому, і другому випадку йдеться про пізнання Бога за його творіннями?

На нашу думку, навіть якщо за своїм змістом метафізична та релігійна ідеї *ens a se* збігаються, це не змінює того факту, що метафізичний і релігійний шлях до пізнання цієї ідеї залишаються різними. Це тим більше важливо підкреслити, бо і в природній релігії, і метафізиці людина черпає зміст своїх уявлень про позитивні атрибути Бога з матеріалу цього світу. Ось що пише з цього приводу Шелер: “Бо навіть природна релігія є *релігією*, а не просто недосконалим і неметодичним перестрибуванням до висновків. Вона живе у релігійних актах. Природне об’явлення Бога у його творіннях ... ґрунтується на символічному відношенні до Бога у природі і душі, “віддзеркаленні божественної природи, вказуванні *самих речей* і їхнього об’єктивного значення на Бога як засадничий смисл світу” [12, с.141-142].

Прикладом природного релігійного об’явлення є сприйняття чогось невимовно урочистого, таємного і вічного при спогляданні зоряного безкрайого неба. Ним може стати пережиття глибокого нещастя як попередження чи покарання, а не просто як втрати чогось дорогого чи джерела терпіння і болю. Відчуття морального обов’язку у сумлінні є ще одним прикладом природного релігійного досвіду, який, на думку Дж. Генрі Ньюмана, лежить в основі будь-якої природної релігійності з її сприйняттям божества як законодавця і судді [9, с. 295-310].

Людина здатна сприймати світ як символ, як наповнений речами, символічний характер яких стає видимим у природному релігійному досвіді. Гвардіні проводить аналогію з людським обличчям, щоб наблизити нас до кращого розуміння способу природного об’явлення. Коли ми дивимося на обличчя іншої людини, у ньому являє, унаочнює, оприсутнює себе невидима для ока душа. На думку Гвардіні, у людині немає нічого механічного, нічого не відбувається просто механічно [5, с. 12]. В очах нашого співрозмовника ми спроможні *побачити* духовний процес розуміння, а не просто при цьому доходити висновку чи здогадуватися, що цей процес відбувається десь всередині. Адже око “не є механічним апаратом, результатам якого ум пізніше надає понятійного значення” [5, с. 11]. Відтак всі речі, весь світ потенційно є “формами виразу” божественного і в особливий спосіб вказують на нього.

У природному релігійному досвіді суще, в якому божественне проявляє себе, функціонує як *символ*. Часто символ тлумачать як зображення чогось іншого, що на даний момент відсутнє. Як слушно зауважує Александр Шмеман, властиве значення символу полягає не в тому, щоб зображати, а в тому, щоб являти щось інше і робити людину причетною до явленого [1, с. 39-43]. Символ не є простим знаком, чия вказівна функція вичерпує його призначення. У символі дві реальності пов'язані між собою не логічно, а епіфанічно. Одна реальність, тобто символ, являє іншу тільки тією мірою, якою вона причетна до духовної реальності та здатна її втілити. Хрест з розп'яттям на ланцюжку для однієї людини може послужити знаком, який вказує на приналежність його носія до конкретної релігійної спільноти. Для іншої ж він може промовити як символ спасенної дії Христових страждань і відкуплення людських гріхів. Він може функціонувати як релігійний об'єкт.

Тож символічне відношення, притаманне “процесу об'явлення” сущого, не є логічним відношенням, на зразок відношення між словом і його висловом, або знаком і означеним. Символьне відношення належить до класу інтуїтивних відношень, яких не знайти у метафізичних спекуляціях людського розуму. Не варто піддаватися враженню про тотожність символу і знаку внаслідок спостереження, що вони обидвоє *вказують на щось поза собою*. Треба задатися запитанням про характер їхнього вказування та відмінність у ньому. Тут може допомогти аналогія, яку наводить Шелер для прояснення даності Бога у природній релігії: “... мистецький твір також *феноменально* містить у собі щось притаманне індивідуальному духу і сутності митця: він віддзеркалює його, його дух перебуває у ньому – даний нам у його творі. ... Так присутність Бога у його творінні, *аналогічно до присутності митця у його витворі*, стає видимою і відчутною у релігійному акті” [12, с. 166].

У метафізичному сприйнятті світу суще стає *знаком* релігійної дійсності. Вона вказує на Бога і спонукає людський розум здійснювати логічні операції, наслідком яких має стати думка про Бога, впевненість у його існуванні. Для кращого розуміння відмінності між природним релігійним досвідом і метафізикою абсолютного буття важливо ближче придивитися до тієї ролі, яку відіграє скінченне суще, що служить, з одного боку, як вихідна точка для метафізичних висновків, а з іншого – провадить релігійний розум до Бога.

Попри той факт, що контингентне суще виконує індикативну функцію підведення людського розуму до абсолютного буття,

воно не може набути жодного релігійного значення, поки не буде *ретроспективно* окреслене як таке, що вже *вказало* шлях до божества. Окрім акту первинного сприйняття окремого сущого і акту віднесення цього сущого до божества в логічних операціях розуму, як це завжди трапляється зі спекулятивним пізнанням, потрібно здійснити ще один спеціальний акт, в якому це контингентне суще буде сприйняте як *релятивне* і як таке, де абсолютне буття може в принципі *феноменально* стати даністю, а не тільки бути мішенню індикативних оперцій інтелекту. На відміну від цього, той же емпіричний об'єкт, потрапляючи перед очі релігійної свідомості, стає обраним з багатьох інших об'єктів контингентної сфери внаслідок феноменальної даності божественного буття в цьому окремому об'єкті. Шелер пропонує розглянути досить вдалу аналогію до цього випадку: “При об’явленні себе як абсолюту, божественний об’єкт робить себе про-зорим і про-світленим в емпіричному сущому завдяки операції проблиску, яка виокремлює це суще як щось особливе... Подібно як визирання людини з вікна виокремлює це вікно з ряду йому подібних, так скінченний об’єкт стає ‘особливим’ і ‘святим’ завдяки символізації абсолютного буття” [12, с. 164].

Щобільше, для метафізика не має особливого значення, з якого сущого розпочинати свою мандрівку мисленнєвого сходження до Бога. Цей процес можна прикласти до будь-якого сущого, на вибір метафізика. Ця своєрідна невизначеність мінорного засновку у доказі від контингентного до необхідного буття, де тільки реальність якогось сущого *X*, по суті, має значення, а не саме *X*, не притаманна процесу формування релігійних уявлень про абсолют. Навпаки, божество стає тим, хто виявляє себе у конкретних речах і подіях, і, як вже було сказано, виокремлює їх серед решти контингентного світу. У релігійному досвіді не людина вирішує, з чого починати. Це привілей божественного і святого.

Метафізичний пізнавальний контакт з Богом ґрунтується на двох способах пізнання. З одного боку, йдеться про ейдетичну інтуїцію в суть Бога. Це різновид інтуїтивної свідомості, в якій зміст буття розкривається людському розуму. Але це не означає контакту з актуально наявним Богом. Це не є когнітивною зустріччю зі самим Богом, а “тільки” з Божою суттю в значенні сутнісного інтелігібельного змісту. З іншого боку, для космологічних доказів характерно, що існування Бога дане не в інтуїтивній свідомості, а стає результатом процесу *висновування*. Існування Бога дане

швидше в не-інтуїтивний спосіб. На відміну від цього, в релігійному сприйнятті людина торкається реального, конкретного Бога в його індивідуальній реальності. Це контакт не з *eidos*/ом Бога, а зі *самим* Богом. Це реальна зустріч “я-Ти” двох індивідуальних суущих.

Попри наголос на відмінності між природною релігією і природною теологією, Гвардіні звертає увагу на проблематичність природного релігійного досвіду [5, с. 22-24]. Полягає вона у тому, що в самому досвіді не можна знайти критеріїв для його правдивості та достовірності. У міркуваннях на цю тему Гвардіні відштовхується від спостереження, що історія людства пропонує до нашої уваги величезне розмаїття релігійних явищ, причому можна переконатися, що відмінність між ними є не лиш морфологічна, а й значеннєва. У якому сенсі релігійне начало є чимось “іншим”, “не від світу цього”? Чи не варто розрізняти між різними способами “іншості” і таким чином проводити якісну відмінність між різними виявами природної релігійності? Коли в “Нікомаховій етиці” Аристотель відмовляється зараховувати до номенклатури людських вад найжахливіші злочини, від яких волосся стає дибки, і приписує їхнє походження нелюдській дії, він добре відчуває, що йде мова про “іншість” докорінно відмінну від “іншості” того деймона, до якого звертався за порадою Сократ у морально значущих ситуаціях.

Природний релігійний досвід потребує очищення. Він є певним сирівцем, який треба вивчити і впорядкувати. Але хто має це робити і на основі яких критеріїв? Для Мартіна Бубера позитивну роль у цьому може і повинна відігравати філософія, яка призначена для того, щоб розворушити релігійних людей і дати їм можливість вийти на нову зустріч зі справжнім Богом. Бубер застерігає природну релігійність перед небезпекою ідолопоклонства, коли символи, крізь які людина могла споглядати Бога, мутніють, перестають бути прозорими, бажають стати чимось більшим, ніж вони є насправді. І тоді Бог їх покидає. Так “приходить година філософа, який відкидає на своєму шляху і образи, і того “бога”, який за ними стоїть, і представляє людині чисту ідею” [3, с. 46]. На думку ж Гвардіні, природний релігійний досвід вказує на потребу іншого об’явлення як передумову Богопізнання [5, с. 25]. Йдеться про так зване “позитивне об’явлення”.

Про характер позитивного об’явлення. Варто одразу зазначити, що позитивна форма об’явлення можлива тільки за умови,

що божественне буття є “не просто всюдисущим духом чи всемогутньою космічною силою, а буттям особового характеру”. Ми вже переконалися, що в основі значної частини міжособового пізнання лежить об’явлення іншої особи. Без її санкції на вхід іншим не дістатися до чималої частини її особового життя. Її добровільна співпраця, медіація і зустрічний рух є передумовою нашого пізнання. Духовний вимір людського життя розкривається переважно через об’явлення. Це передбачає той рівень зв’язку, що його Бубер окреслив як “Я-Ти”. Тільки через встановлення інтуїтивного міжособового зв’язку з іншою особою як особою, в якому вона постає як “Ти”, як наш міжособовий партнер, можна сподіватися на отримання справжнього знання про її конкретну особистість в її індивідуальному характері.

Це стосується не тільки скінченної особи, а й значно вищою мірою особи Бога, а особливо триєдиного християнського Бога, чий численні діла не стають явними в їхніх зовнішніх і видимих наслідках. Якщо божественні чуда можна пізнавати таким чином, його плани щодо людства, його вільні рішення про спасіння людини і багато інших речей можна довідатися тільки завдяки його прямому об’явленню. Ось що пише про це Шелер: “Якщо Бог є особовим, до самої його суті належатиме, що в особливий спосіб особовий сектор його буття ніколи не може бути пізнаним нашими власними спонтанними пізнавальними діями. Навпаки, якщо таке знання *взагалі* можливе, вона має починатися в Богові з його вільного і суверенного сходження до нас; з якогось акту, в якому він розкриє і передасть себе нам, відкриє себе як особу” [12, с. 334].

Тут не місце займатися розглядом складного й захоплюючого питання філософії релігії, яке неминуче виникає перед людським розумом у контексті аналізу феномену “об’явлення”. Йдеться про питання, наскільки конститутивним для справжньої і повністю розвиненої релігії є наявність позитивного об’явлення, тобто чи можна вивести з природи самої релігії особову форму божественного буття як особливого об’єкта релігійного акту. Шелер має серйозні підстави позитивно відповісти на це запитання, спираючись на аналіз природи релігійного акту. Водночас, не йдеться про те, щоб відмовляти природній релігії в назві “релігія”. Хоча б тому, що для божества особової природи в принципі можливо залишатися “мовчазним” і так приховувати свою особовість від скінченних істот (хай навіть релігійна концепція все-люблячого Бога відкидає таку “імовірність” мовчазного Бога). У такому разі релігійна

свідомість мусила б обмежитися у своєму контакті з божеством до природного об’явлення божественної присутності у “книзі природи”. Без допомоги інших джерел знання про абсолютне буття релігійна людина навіть не намагалася б приготуватися до можливого прийняття світла позитивної само-комунікації божественної особи. У цьому зв’язку особливого значення набуває метафізика чистих досконалостей, яка встановлює особовий характер божественного буття як сутнісний атрибут божественної природи (скажімо, на основі онтологічного аргументу) [14].

Homo methaphisicus i homo religiosus. У своїй книзі про релігію “Грамадика згоди” Джон Генрі Ньюман [9, с. 74] аналізує два типи згоди на твердження, що Бог існує. Він розрізняє між *справжньою* і *понятійною* згодою. Понятійна згода не стає функціональною у реальному житті людини. Навіть довівши існування Бога за допомогою переконливих філософських аргументів, людина може залишитися на рівні суто абстрактних метафізичних спекуляцій. Вона не дозволяє цьому знанню справити глибокий вплив на повноту її життя. Якщо ж вона дає справжню згоду на твердження, що Бог існує, цей теоретичний досвід може докорінно змінити її життя. Людина не просто починає жити у світлі усвідомлення цієї істини, контекстуалізуючи весь свій досвід на її тлі. Вона повертає своє обличчя до Бога, прагне встановити з ним більш близький і живий зв’язок, притаманний релігійній свідомості на основі Божественного природного чи позитивного об’явлення. Без сумніву, метафізичне Богопізнання здатне надихнути людину до дуже глибоких дій, скерованих до Бога. Однак порівняно з релігійними актами ці дії нестимуть на собі печать неповноти. Людина справжньої згоди дуже добре розуміє, наскільки далекою вона все ще є від справді міжособистісного зв’язку з Богом, і завжди звертатиметься до Бога з мольбою подолати цей розрив шляхом його об’явлення. Вона усвідомлює, що релігійна свідомість слідує іншим, автономним закономірностям, які не зводяться до філософської думки про Бога і не вичерпуються нею. “Релігійне сприйняття” є цілком своєрідним феноменом, особливим способом Богопізнання, який відрізняється як від інтелектуальної інтуїції Божественної суті, так і від “інтуїтивної” повноти прямого і нічим не опосередкованого споглядання конкретного живого Бога у вічному житті.

Література:

1. Шмеман А. Евхаристия – таинство Царства. – Москва: Паломник, 1992. – 304 с.
2. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ. под ред. М. Лебедева. – Москва: “Логос”, 2002. – 680 с.
3. Buber M. Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy / Transl. M. S. Friedman. – New York: Harper & Row, 1957. – 152 p.
4. Buber M. Two Types of Faith / Transl. N. P. Goldhawk. – New York: Harper & Row, 1961. – 177 p.
5. Guardini R. Die Offenbarung: Ihr Wesen und ihre Formen. – Würzburg: Werkbund-Verlag, 1940. – 135 s.
6. Guardini R. Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. – Würzburg: Werkbund Verlag, 1955. – 198 s.
7. Kierkegaard S. Fear and Trembling, Princeton: Princeton University Press, 1974. – 158 p.
8. Marcel G. Creative fidelity / Transl. R. Rosthal. – New York: Farrar, Straus and Co, 1964. – 261 p.
9. Newman J. H. Grammar of Assent. – New York; London; Toronto: Longmans, Green and Co., 1947. – 394 p.
10. Otto R. The Idea of the Holy / Transl. J.W. Harvey. – London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1979. – 232 p.
11. Reinach A. A Contribution toward the Theory of the Negative Judgement / Transl. D. Ferrari // Aletheia. – 1981. – Vol. 2. – P. 15-64.
12. Scheler M. On the Eternal in Man / Transl. B. Noble – Hamden (Conn.): Archon Books, 1972. – 480 p.
13. Schleiermacher F. On religion: speeches to its cultured despisers / Transl. R. Crouter. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 231 p.
14. Seifert J. Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments. – Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996. – 715 s.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи НаУОА **П. М. Кралюк.**

УДК 82-96(4+7):2Булгаков

Роман Завійський

БОГОСЛОВСЬКА СПАДЩИНА СЕРГІЯ БУЛГАКОВА В ОЦІНЦІ СУЧАСНОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

У статті проведено огляд стану сучасних досліджень богословської спадщини С. Булгакова. Здійснено аналіз дискусій навколо богословського доробку цього видатного мислителя ХХ століття. Висвітлено питання його місця та ролі в традиції православної думки.

Ключові слова: богослов'я, філософія, православ'я, католицизм, софіологія, Церква, Булгаков, Соловйов, Флоренський, Бердяєв.

Р. Завийский. Богословское наследие Сергея Булгакова в оценке современной историографии

В статье проведен обзор состояния современных исследований богословского наследия С. Булгакова. Осуществлен анализ дискуссий вокруг богословской наработки этого выдающегося мыслителя ХХ века. Рассмотрен вопрос его места и роли в традиции православной мысли.

Ключевые слова: богословие, философия, православие, католицизм, софиология, Церков, Булгаков, Соловьёв, Флоренский, Бердяев.

R. Zaviyskyi. Theological Legacy of Father Sergius Bulgakov from the Perspective of Modern Historiography

This article offers an analysis of theological legacy of a prominent theologian of the 20th century – Sergii Bulgakov. The status quaestionis in contemporary Bulgakovian scholarship is surveyed. The article also explores the issue of continuity and discontinuity of his thought within the Orthodox tradition.

Key words: theology, philosophy, Orthodoxy, Catholicism, sophiology, Church, Bulgakov, Solov'ev, Florenskii, Berdiaev.

Вступ. За останні два десятиліття як у Росії, Україні, так і на Заході бачимо новий сплеск зацікавлення Булгаковим. Утім цей інтерес дещо асиметричний. У Росії та Україні булгаковські студії

мають історичну, соціологічну, культурну, економічну, лінгвістичну, філософську, – але не богословську спрямованість. А для російського богослов'я характерна абсолютна нездатність розглядати Булгакова інакше, аніж крізь призму дихотомії “православ'я/ересь”. Крім того, в Росії домінує історичистський підхід до Булгакова (так звана інтелектуальна археологія). Тим часом на Заході, з появою численних англійських перекладів Булгакова [14; 15; 16; 17; 18; 32; 33], критики з-поза православних кіл дедалі частіше бачать у російському мислителі не просто одного з найоригінальніших православних богословів ХХ ст., а й постать такого калібру й такої богословської глибини, що її можна поставити в один ряд із велетнями західного богослов'я на зразок Ганса Урса фон Балтазара (1905-1988), Карла Барта (1886-1968), Карла Ранера (1904-1984) чи Пауля Тілліха (1886-1965). Серед авторів монографій та статей про Булгакова варто відзначити Катерину Євтухову [22], Ровена Вільямса [32], Поля Вальєра [36] та Любомира Жака [40]. В 2005 р. Булгакову був присвячений зведений випуск “Богословського квартальника семінарії св. Володимира” [35].

Останнім часом дедалі частіше дискутується питання про вплив Булгакова з його ідеєю кенозису в житті Божому та в сотвореному світі на богослов'я фон Балтазара. У самого Балтазара можна знайти чимало посилань на російського богослова [6, р. 190, 345-346; 7, vol. 7, р. 213-214, 347; 8, р. 35, 46; 9, vol. 2, р. 264; vol. 3, р. 313; vol. 4, р. 278, 313-314; 10, vol. 2, р. 177-178; vol. 3, р. 27, 34, 53, 169]. Певні паралелі проводяться й між булгаківською софіологією, з одного боку, і богослов'ям Тілліха або Тейяра де Шардена [20; 21; 26] – з іншого.

Позитивну оцінку булгаківському богослов'ю дають такі католицькі богослови, як Бернгард Шульце [31, vol. 2-3, р. 228], Янніс Спітеріс [34, р. 100], Граціано Лінгва [28, р. 197] та інші [12; 13; 19; 30; 37]. Нарешті, П'єро Кода щороку читає в римському Латеранському університеті курс під назвою “Жертовна христологія і трітнє таїнство у Сергія Булгакова” (*Cristologia sacrificale e mistero trinitario in S. Bulgakov*).

Найновіші дослідження богослов'я Сергія Булгакова. Останнім часом у багатьох університетах по всьому світі захищаються докторські дисертації про різні аспекти булгаківської думки: Brandon Gallaher. *There is Freedom: The Dialectic of Freedom and Necessity in the Trinitarian Theologies of Sergii Bulgakov, Karl Barth and Hans Urs von Balthasar* (Оксфордський університет, 2010); Jonathan Seiling. *From*

Antinomy to Sophiology: Modern Russian Religious Consciousness and Sergei Bulgakov's Critical Appropriation of German Idealism (Університет Торонто, 2008); у римському Латеранському університеті: A. Ramonas. *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergei Bulgakov* (Рим, 2001); L. Razzano. *La sofologia come bellezza in S. N. Bulgakov. Genesi, significati, prospettive estetiche ed artistiche* (Рим, 2004, Чітта Нуова, 2006); у Папському університеті св. Томи: F. Szczechorski. *Il Cristo nell'opera di S. N. Bulgakov "L'Agnello di Dio"* (Рим, 1995); G. Sierzputowski. *Le fonti patristiche del pensiero dogmatico di Sergej N. Bulgakov* (Рим, 2001); у Східному інституті: G. Marani. *Il concetto di persona nel pensiero di Sergej Bulgakov* (Рим, 1996); в Університеті Наварри: M. de Salis Amaral. *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky* (Памплона, 2003).

Серед обширніших англомовних досліджень булгаківського богослов'я треба назвати насамперед “Святий Дух у богослов'ї Сергія Булгакова” Чарльза Грейвса [23], що була захищена як докторська дисертація в Базельському університеті. Втім ця праця, присвячена докладному розгляду булгаківської пневматології, багато в чому застаріла; крім того, вона відзначається назагал досить низьким рівнем критичного аналізу й недостатньою джерельною базою.

Цінним внеском у вивчення булгаківської тріадології стала стаття Михайла Меерсона про “Тринітарний синтез Сергія Булгакова” [28]. Проте, як одна із складових більшого дослідження, ця стаття дуже обмежено трактує питання, що стосуються самого Булгакова, – це, фактично, короткий огляд проблематики з вибірконим аналізом джерел.

“Сучасне російське богослов'я” Поля Вальєра [36] – це авторитетне, чітко написане дослідження богословських поглядів Бухарева, Соловйова та Булгакова – трійці, яка, на думку Вальєра, репрезентує “ліберальну традицію” в російському богослов'ї; Вальєр розглядає Булгакова насамперед у контексті своєї спроби зіставити російське православ'я з проблемами сучасного суспільства. Чи не найсильніший бік цієї праці – велика увага, яку автор приділяє адекватному перекладові булгаківської термінології, що дуже своєрідна, часто спантеличлива, і створює складнощі навіть тим, хто читає Булгакова російською. Зрозуміло, що при перекладі специфічно булгаківських термінів неможливо обійтися без неологізмів.

Збірка під назвою “Сергій Булгаков: на шляху до російського політичного богослов'я”, що її уклали і видав Ровен Вільямс, містить шість перекладів з Булгакова, доповнених коментарями. Тексти,

включені до цього видання, охоплюють широкий спектр булгаківської думки: від соціології та політекономії до богослов'я/софіології. Як уже зазначалося, Вільямс незгодний з Вальєровою характеристикою Булгакова як “представника ліберальної течії в російському православ'ї дореволюційного періоду” і вважає, що “категорії консерватизму та лібералізму” не можуть правити за адекватну систему координат для інтерпретації православних текстів [32, р. 15]. З погляду Вільямса, “Булгаков – це виразний доктринальний “традиціоналіст” у тому розумінні, що після його поновного навернення на християнство йому й на думку не спадало ставити під сумнів догматичні визначення патристичної доби” [32, р. 15].

Однак видається, що в представленні Ровена Вільямса Булгаков виступає трохи більшим “традиціоналістом”, ніж він був насправді. Російський богослов не тільки піддавав сумніву догматичні формули патристичної доби, а й вдався до безпрецедентного для православного богослов'я перегляду святоотцівського вчення, не оминувши ні західних, ні східних Отців включно з каппадокійцями та Йоаном Дамаскиним. Крім того, на відміну від більшості своїх православних колег Булгаков виробив дуже динамічну концепцію еволюціонування християнських догматів, створивши навіть спеціальний термін “догматошукання” (*догматоискательство*) [4, с. 172]. Він, зокрема, писав: “Слід визнати, що православ'я через своїх членів повсякчас перебуває (а точніше, повинно перебувати) в процесі шукання догматів, їх новотворення; в догматичному розвитку Церкви та сама єдина істина обертається різними, щоразу новими сторонами” [4, с. 196; передрук з: 2].

Сергій Булгаков: спантеличливе життя, суперечлива спадщина. Отож, постать Булгакова й досі спантеличує західних дослідників – одні вважають його за ліберала [36; 38], інші – за доктринального “традиціоналіста” [32, р. 15]. Серед росіян оцінки цієї постаті розходяться ще кардинальніше. Дехто схильний вбачати в Булгакові найвизначнішого православного богослова ХХ ст. (Антуан Аржаковський, Борис Якунін) або й узагалі з часів Григорія Палами (Костянтин Андроніков), тоді як інші таврують його як еретика або принаймні неправославного мислителя, що піддався потужному впливу західної філософії взагалі й німецького ідеалізму зокрема (митр. Сергій Страгородський, Володимир Лоський, Георгій Флоровський). Булгакову часто закидають, що окремі елементи його *софіології* мають виразно неортодоксальний характер, а в кожному разі, чужі патристичній традиції. Звідки ж така діаме-

тральна протилежність оцінок: якщо для одних Булгаков – православний богослов *par excellence*, то для інших – справжній єресь-арх? Які причини такої радикальної поляризації оцінок?

Як не парадоксально, сьогодні Булгакова цінують саме за те, за що колись його найгостріше критикували: за те, що він вступив у діалог із сучасністю, а в підсумку – з тією культурою, в оточенні якої опинилося російське православ'я. Деякі з закидів, що звучали на його адресу, наочно ілюструють оцей парадокс: “Булгаков прагне примирити православ'я з культурою, так би мовити, втиснути культуру в Православну Церкву. Та якою мірою це можливо здійснити?” [4, с. 630; передрук з: 5]. Є певна іронія в тому, що сьогодні питання стоїть навпаки: якою мірою православ'я може існувати в замкнутому гетто, без живого зв'язку з культурою?

На початку XX ст. Російська православна церква стояла на роздоріжжі. Великим знаком церковного відродження стало відновлення в 1917 р. Московського патріархату, що був скасований ще за Петра I, який створив для управління Церквою Священний синод на чолі з обер-прокурором. Однак ті складнощі, з якими зіткнулася Православна Церква, вступивши в діалог із суспільством, за часів Булгакова були аж надто явні. На жаль, ті самі складнощі переслідують Російську Православну Церкву й сьогодні – що в Росії, що закордоном. Митр. Павло Мар Григорій, приміром, відзначає: “Як Римо-католицька, так і протестантські Церкви мають ту перевагу, що в світі Західної цивілізації вони почуваються як удома, бо саме в рамках цієї цивілізації вони зродилися й зросли. Натомість православ'ю дуже важко достосуватися до сучасного світу та його системи цінностей, основаної на раціональності, індивідуалізмі, владі, уявленні про істину як судження. Виживання в цьому світі вимагає від православ'я величезного напруження” [24, р. 51].

Усі ці історичні та богословські контрверсії тільки додають особі Булгакова загадковості, ще більше спантеличуючи сучасних дослідників. Цікаво, що сьогодні історія повторюється, хоч і в дзеркально протилежних формах: сучасники Булгакова докоряли йому саме тим, за що ми сьогодні його цінуємо. Та навіть сучасні дослідники часто-густо дають Булгакову діаметрально протилежні оцінки. Приміром, Ровен Вільямс, на відміну від Пола Вальєра, не вважає Булгакова за “ліберала” й характеризує його просто як “доктринального традиціоналіста”.

Натомість сучасники Булгакова вважали його за “модерніста” і звертали увагу на певну неоднозначність такого православного

модернізму. Микола Бердяєв, наприклад, характеризуючи погляди Булгакова та Павла Флоренського (1882-1937), казав: “Їм не вдається до кінця стилізувати себе під старий, архаїчний тип історичного православ’я, хоча вони бачать свій “point d’honneur” у тому, щоб не бути модерністами. Усупереч своїм бажанням і естетичним смакам вони все-таки лишаються православними модерністами, але роздвоєність їх волі та свідомості робить їх модернізм нетворчим. Це – явище цілком протилежне тому, що ми бачимо в католицькому модернізмі. Там питомі католики заповнені сучасним духом, шукають нового життя і нової думки. У нас же люди сучасного духу заповнені старою релігійною істиною і шукають шляхів повернутися в лоно Церкви” [4, с. 750; передрук з: 1].

На зламі XIX ст. ця модерністська тенденція серед російської інтелігенції швидко набирала силу й ширилася з таким напором, що дехто навіть порівнював Булгакова з провідником протестантської Реформації: “Коли августинський монах Лютер розпочав свою боротьбу із зловживаннями Католицької Церкви, він був настроєний десь так само, як і Булгаков із його товаришами. Відомо, чим ця боротьба скінчилася” [4, с. 630; передрук з: 5].

Натомість, адекватна реконструкція поглядів Булгакова дає картину значно складнішу, ніж може видатися на підставі того, що пишуть провідні дослідники булгаківського богослов’я. Дуже сумнівно, що можна знайти якийсь один всеохопний “ярлик”, який би вичерпно характеризував постать і погляди Булгакова. Адже сам він ніколи не був непохитно послідовний у своїх переконаннях. Він був не з тих мислителів, що, раз обравши певну філософську або богословську парадигму, тримаються її до кінця життя. Навпаки, усе життя Булгакова пройшло під знаком “вільного шукання істини” [3, с. 457]. Він невпинно шукав якнайповнішого розуміння, цілісного пізнання й самореалізації. Це людина, яку годі вкласти в рамки тієї чи іншої класифікації. Якщо послідовно читати всі праці Булгакова і брати до уваги ті оцінки й критичні зауваги, що звучали з боку його сучасників – ми побачимо міріади “Булгакових”, і він поставатиме перед нами то як полеміст, то як апологет, то як реконструкціоніст, то як ревізіоніст або модерніст.

Література:

1. Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия / Николай Бердяев // Русская мысль. – 1916. – Вып. 6. – С. 1-31.

2. Булгаков С. Афонское дело / Сергей Булгаков // Русская мысль. – 1913. – Вып. 9. – С. 37-46.
3. Зеньковский В. История русской философии / Василий Зеньковский. – Париж: YMCA-PRESS, 1950.
4. С. Н. Булгаков: Pro et Contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей / ред. Д. К. Бурлак. – Санкт-Петербург: РХГИ, 2003.
5. Философов Д. В. Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени / Дмитрий Философов. – Санкт-Петербург: Типография Акционерного Общества Типографского Дела, 1909.
6. Balthasar H. U. Cosmic Liturgy / Hans Urs von Balthasar. – San Francisco: Ignatius Press, 2003.
7. Balthasar H. U. Glory of the Lord / Hans Urs von Balthasar. – Edinburgh: T&T Clark, 1984-1991.
8. Balthasar H. U. Mysterium Paschale / Hans Urs von Balthasar. – San Francisco: Ignatius Press, 2000.
9. Balthasar H. U. Theo-Drama / Hans Urs von Balthasar. – San Francisco: Ignatius Press, 1988-1998.
10. Balthasar H. U. Theo-Logic / Hans Urs von Balthasar. – San Francisco: Ignatius Press, 2000-2005.
11. Baumer I. Die Relevanz der orthodoxen Theologie für die Theologie von Hans Urs von Balthasar / Iso Baumer // Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag. – Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 2006. – S. 249-256.
12. Bosco N. Vladimir Solov'ev e S. Bulgakov. Due sofologie / Nynfa Bosco // Filosofia e teologia. – 1992. – Vol. 2. – P. 199-215.
13. Bouyer L. La Sophie ou le monde en Dieu / Louis Bouyer. – Paris: Le Cerf Edition, 1994;
14. Bulgakov S. Philosophy of Economy: The World as Household / Sergei Bulgakov / trans. Catherine Evtuhov. – New Haven/London: Yale University Press, 2000.
15. Bulgakov S. The Holy Grail and the Eucharist / Sergei Bulgakov / trans. Boris Jakim, introd. Robert Slesinski. – Hudson, New York: Lindisfarne Books, 1997.
16. Bulgakov S. The Bride of the Lamb / Sergius Bulgakov / trans. Boris Jakim. – Edinburgh/Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002.
17. Bulgakov S. The Comforter / Sergius Bulgakov / trans. Boris Jakim. – Grand Rapids, Michigan/Cambridge: Eerdmans, 2004.
18. Bulgakov S. The Friend of the Bridegroom: On the Orthodox Veneration of the Forerunner / Sergius Bulgakov / trans. Boris Jakim. – Grand Rapids, Michigan/Cambridge: Eerdmans, 2003);
19. Campatelli M. L'aspetto ecclesiale e sofologico della cultura in Sergej Bulgakov. Saggio introduttivo / Maria Campatelli // Sergii Bulgakov. Presso le

mura di Chersoneso. Per una teologia della cultura. – Roma: Lipa, 1998. – P. 9-20.

20. Dahm H. Aufstieg zur Weltgeltung / Helmut Dahm // Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas / hrsg. H. Dahm und A. Ignatow. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. – S. 130-156.

21. Deane-Drummond C. Sophia, Mary and the Eternal Feminine in Pierre Teilhard de Chardin and Sergei Bulgakov / Celia Deane-Drummond // Ecotheology. – 2005. – Vol. 10. – Issue 2. – P. 215-231

22. Evtuhov C. The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy / Catherine Evtuhov. – Ithaca/London: Cornell University Press, 1997.

23. Graves Ch. The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov / Charles Graves. – Geneva: World Council of Churches, 1972.

24. Gregorios P. The Orthodox Families / Gregorios Paul // Christianity: A World Faith / ed. R. Kelly. – Tring: Lion Publishing, 1985. – P. 48-76.

25. Hallensleben B. Die Weisheit hat ein Haus gebaut. Die Kirche in der Theologie von H. U. von Balthasar und S. Bulgakov / Barbara Hallensleben // Wer ist die Kirche? Simposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar. – Einsiedeln: Johannes, 1999. – S. 33-58.

26. Klinger J. O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła wschodniego / Jerzy Klinger // Życie i Myśl. – 1968. – № 6-7. – S. 154-167.

27. Lingua G. Kénosis di Dio e santità della materia: La sofologia di Sergej N. Bulgakov / Graziano Lingua. – Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.

28. Meerson M. Sergius Bulgakov's Trinitarian Synthesis / Micharl Meerson // The Trinity of Love in Modern Russian Theology: The Love Paradigm and the Retrieval of Western Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solovyov to Bulgakov). – Quincy, Illinois: Franciscan Press, 1998. – P. 159-186.

29. Nichols A. Hans Urs von Balthasar and Sergii Bulgakov on Holy Images / Aidan Nichols // Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity. – Leuven: Peeters, 2005. – P. 1-24.

30. Rosenthal B. G. The Nature and Function of Sophia in Bulgakov's Prerevolutionary Thought / Bernice Glatzer Rosenthal // Russian Religious Thought / ed. Judith Deutsch Kornblatt and Richard F. Gustafson. – Madison: University of Wisconsin Press, 1996. – P. 154-175.

31. Schultze B. Pensatori russi di fronte a Cristo: saggi sul loro atteggiamento verso Cristo, la Chiesa e il Papa / Bernhard Schultze. – Firenze: Mazza 1949.

32. Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology / ed., trans. and introd. Rowan Williams. – Edinburgh: T & T Clark, 1999.

33. Sergius Bulgakov: A Bulgakov Anthology / ed. James Pane and Nicolas Zernov. – London: SPCK, 1976.

34. Spiteris Y. Lo Spirito Santo nella tradizione teologia cristiana: la prospettiva dell'Oriente cristiano / Yannis Spiteris // Spirito, eschaton e storia / ed. Nicola Ciola. – Roma: Pontificia università Lateranense, 1998. – P. 53-111.

35. St. Vladimir's Theological Quarterly. – 2005. – Vol. 49. – Issue 1-2.

36. Vallière P. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key / Paul Vallière. – Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2000.

37. Vallière P. Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization / Paul Vallière // Russian Religious Thought / ред. Judith Deutsch Kornblatt та Richard F. Gustafson. – Madison, Wisconsin: Wisconsin University Press, 1996. – P. 176-192.

38. Vallière P. The Liberal Tradition in Russian Orthodox Theology / Paul Vallière // The Legacy of St. Vladimir: Byzantium, Russia, America / ред. J. Breck, J. Meyendorff, Eleana Silk. – Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1990. – P. 93-106.

39. Williams R. Balthasar and the Trinity / Rowan Williams // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / ed. Edward T. Oakes and David Moss. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – P. 37-50.

40. Žák Lubomir. L'attualità della teologia di Bulgakov in dialogo con l'Occidente // La Nuova Europa. – 2005. – № 1. – P. 92-111.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету "Острозька академія" **П. М. Кралюк**

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Артеменко Андрій – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ.

Баранова Наталія – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології, Ніжинський державний університет імені Миколи Гоголя.

Білан Тетяна – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Більченко Євгенія – доктор культурології, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Борканюк Алла – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національної академії Служби безпеки України.

Бурий Андрій – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії імені В. Г. Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Буяшенко Вікторія – доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та профспілкового руху Академії праці і соціальних відносин ФПУ.

Вишинський Святослав – аспірант відділу філософської антропології Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Гергун Артем – аспірант відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Годзь Наталія – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного технічного університету “Харківський політехнічний інститут”.

Даниленко Мирослава – аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”, викладач кафедри гуманітарних дисциплін Дубенської філії Відкритого міжнародного університету розвитку людини “Україна”.

Дарморіз Оксана – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Добко Тарас – д-р філософії (Ph.D.), кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського католицького університету.

Завійський Тарас – доктор філософії (Ph.D.) з богослов'я, в.о. декана філософсько-богословського факультету Українського католицького університету.

Ірдиненко Катерина – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри хореографії Луганського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Карівець Ігор – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету "Львівська політехніка".

Козловський Віктор – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету "Києво-Могилянська академія".

Киселиця Світлана – старший викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Чернігівського державного технологічного університету.

Костюк Лариса – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка.

Крохмаль Наталія – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Левчук-Хмара Міла – кандидат філософських наук, доцент кафедри цивільно-правових дисциплін Міжнародного економіко-гуманітарного університету імені академіка Степана Дем'янчука.

Літвінчук Людмила – науковий співробітник Інституту підготовки кадрів державної служби зайнятості України, аспірантка Національного університету біоресурсів і природокористування України.

Мазур Любов – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету "Львівська політехніка".

Матишин Олексій – аспірант кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Метельова Тетяна Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник Інституту всесвітньої історії НАН України.

Петрушкевич Марія – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії, завідувач кафедри гендерних досліджень Національного університету "Острозька академія".

Петрушкевич Андрій – аспірант Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.

Поліщук Олександр – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії.

Прудченко Інна – кандидат педагогічних наук, доцент, докторант кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Пустовойт Валентин – кандидат філософських наук, завідувач відділу інформаційного управління апарату Верховної Ради України.

Радченко Ольга – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

Сергієнко Валентина – кандидат філософських наук, доцент, проктор з науково-педагогічної роботи і гуманітарної освіти Кременчуцького національного університету ім. Михайла Остроградського.

Синиця Андрій – кандидат філософських наук, викладач кафедри гуманітарних дисциплін, Львівський державний університет фізичної культури.

Стовпець Олександр – викладач кафедри цивільного і трудового права юридичного факультету Одеського національного морського університету.

Стратонова Наталія – старший викладач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Стрехалюк Андрій – аспірант Національного університету “Києво-Могилянська академія”.

Сухина Ігор – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри культурології Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського (м. Сімферополь).

Черниш Маріанна – аспірантка Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.

Шаровська Ніна – аспірантка кафедри культурології НПУ ім. М. П. Драгоманова.

Щепанський Віталій – магістр релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”.

Якубович Михайло – кандидат історичних наук, ст. викладач кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”.

ЗМІСТ

<i>Ігор Сухина</i> ПРО РЕЛІГІЙНІ ЗАСАДИ КУЛЬТУРИ: АКСІОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ	3
<i>Євгенія Більченко</i> ОДІСЕЙ БЕЗ ІТАКИ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОРТРЕТ СУЧАСНОСТІ У СВІТЛІ ДІАЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРОЛОГІЇ	18
<i>Олексій Матицин</i> ПРОБЛЕМА ВІДОБРАЖЕННЯ ПОНЯТЬ “ЧАС” І “ПОЗАЧАСОВЕ” В ОБРАЗОТВОРЧОМУ МИСТЕЦТВІ ЄВРОПИ	34
<i>Андрій Стрехалюк</i> ПІДНЕСЕНЕ У КІНОМИСТЕЦТВІ: ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ	45
<i>Наталія Баранова</i> ЕСТЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ С. Т. КОЛЬРИДЖА ЯК ТЕОРЕТИЧНА ОСНОВА АНГЛІЙСЬКОГО РОМАНТИЗМУ	57
<i>Катерина Ірдиненко</i> ПОСТМОДЕРНІЗМ У МИСТЕЦТВІ: НОВІТНІ ТЕНДЕНЦІЇ ...	67
<i>Олександр Стовпець</i> СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОГЛЯД НА КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ТИПИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	75
<i>Оксана Дарморіз</i> ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНІСТЬ ЯК РИСА ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ	82
<i>Міла Левчук-Хмара</i> ОБРАЗ І ПОНЯТТЯ ЗАКОНУ В ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ	91
<i>Віктор Козловський</i> НЬЮТОНІВСЬКА ФІЗИКА ТА ЇЇ АНТРОПОЛОГІЧНІ КОНОТАЦІЇ: КАНТІВСЬКІ ВІЗІЇ	102
<i>Тетяна Білан</i> МОДЕЛЬ ЛЮДИНИ В ІНТЕРАКЦІЯХ ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ	118
<i>Андрій Бурий</i> ДО ПРОБЛЕМИ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ВИМІРІВ ОНТОЛОГІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ	127

<i>Алла Борканюк</i>	
ЛЮДИНА ЯК ВІРТУАЛЬНИЙ КОНСТРУКТОР	139
<i>Наталія Крохмаль</i>	
ТОРГІВЛЯ ЯК ФОРМА СОЦІАЛЬНОГО МЕТАБОЛІЗМУ	145
<i>Олександр Поліщук</i>	
КОЛЕКТИВНА ДІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ГРУПИ У ПРОЦЕСІ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ	154
<i>Ніна Шаровська</i>	
ОСОБИСТІСНИЙ ВІЯВ ЕСТЕТИЗМУ (НА ПРИКЛАДІ РОМАНТИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ АРТИСТИЗМУ)	166
<i>Любов Мазур</i>	
“ТУРБОТА ПРО СЕБЕ” ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ОСОБИСТІСНОЇ САМОІДЕНТИЧНОСТІ	182
<i>Андрій Петрушикевич</i>	
НЕСВІДОМЕ В КОНЦЕПЦІЇ Ж. ЛАКАНА: ДИСКУРС ІНШОГО / ДИСКУРС КУЛЬТУРИ	193
<i>Андрій Синиця</i>	
КРИЗА ФОРМАЛІСТСЬКОГО ПІДХОДУ ДО МОВИ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ	201
<i>Артем Гергун</i>	
КОНТЕКСТ І СУДЖЕННЯ: СПРАВЕДЛИВІСТЬ ПОЗА МЕЖАМИ ТРАДИЦІЇ	211
<i>Тетяна Метельова</i>	
ТРАНСФОРМАЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СВІТІ, ЩО ГЛОБАЛІЗУЄТЬСЯ	222
<i>Маріанна Черниш</i>	
ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНОМУ БАГАТОКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДОСВІД	233
<i>Андрій Артеменко</i>	
ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В СОЦІАЛЬНО- ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ 2000-Х РОКІВ	242
<i>Святослав Вишинський</i>	
ВІЗІЇ ПОСТСУЧАСНОСТІ: ПОСТМОДЕРНІЗМ ТА ІНТЕГРАЛЬНИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ	253
<i>Вікторія Буяшенко</i>	
ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ ІДЕЇ СОЦІАЛЬНОГО ПІКЛУВАННЯ	263

Марія Петрушкевич

ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ “КОМУНІКАЦІЯ”

У ВІТЧИЗНЯНИХ ДИСЕРТАЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ:

СТАТТЯ ПЕРША277

Лариса Костюк

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ІСТОРИКО-ТИПОЛОГІЧНОГО

ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТНІЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ287

Наталія Годзь

ФІЛОСОФСЬКІ ПІДСТАВИ РОЗГЛЯДУ МАЙБУТНЬОГО

ТА ЙОГО ВПЛИВ НА НАУКУ299

Валентина Сергієнко

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНИХ ПРОЦЕСІВ

У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ311

Людмила Літвінчук

ПРОСВІТНИЦЬКІ ВИТОКИ АНДРАГОГІЧНОЇ ОСВІТИ:

УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ320

Михайло Якубович, Віталій Щепанський

ПЕРЕДМОВА ДО “ПЕРЕСТОРОГИ” ЯНА ЛЯТОСА

1599 РОКУ ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ РЕНЕСАНСНОЇ

ФІЛОСОФІЇ В ОСТРОЗЬКІЙ АКАДЕМІЇ330

Мирослава Даниленко

БІБЛЕЇЗМ ЯК РИСА РЕЛІГІЙНОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА:

ХАРАКТЕРИСТИКА ТА ШЛЯХИ ФОРМУВАННЯ339

Наталія Стратонова

ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ДОХРИСТИЯНСЬКИХ

ВІРУВАНЬ У ПИСЕМНІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

В КОНТЕКСТІ ЇХ ВИСВІТЛЕННЯ

В СУЧАСНІЙ НАУКОВІЙ ЛІТЕРАТУРІ350

Ольга Радченко

СУБ'ЄКТ – СУБ'ЄКТНІСТЬ ЯК МЕТОД МОРАЛЬНОГО

ВПЛИВУ НА СУЧАСНУ УКРАЇНСЬКУ МОЛОДЬ365

Ігор Карівець

ДІАЛОГІЧНА І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ374

Валентин Пустовойт

ДО ПИТАННЯ ПРО АНАЛІЗ

НЕПЕРЕДБАЧУВАНИХ НАСЛІДКІВ РЕАЛІЗАЦІЇ

УТОПІЧНИХ СОЦІАЛЬНИХ КОНСТРУКТІВ385

Інна Прудченко

СЕМАНТИКА І ДІАЛЕКТИКА ФУНКЦІОНУВАННЯ ПОНЬЯТЬ

“ЗМІСТ ОСВІТИ” І “ЗМІСТ НАВЧАННЯ”394

Світлана Киселиця

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНЕ ПІДґРУНТЯ ВІРИ406

Тарас Добко

ПРО ПРИРОДУ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ І ПІЗНАННЯ:

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ417

Роман Завійський

БОГОСЛОВСЬКА СПАДЩИНА СЕРГІЯ БУЛГАКОВА

В ОЦІНЦІ СУЧАСНОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ433

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ442

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Філософія”

ВИПУСК 11

Головний редактор *Ігор Пасічник*

Відповідальний за випуск *Микола Зайцев*

Технічний редактор *Роман Свинарчук*

Комп’ютерна верстка *Наталії Крушинської*

Коректор *Любов Черуха*

Художнє оформлення обкладинки *Катерини Олексійчук*

Формат 42х30/4.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 28,25. Гарнітура “TimesNewRoman”

Тираж 100 прим.

Видавництво Національного університету “Острозька академія”
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво про державну реєстрацію
РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.